Luciano Canfora

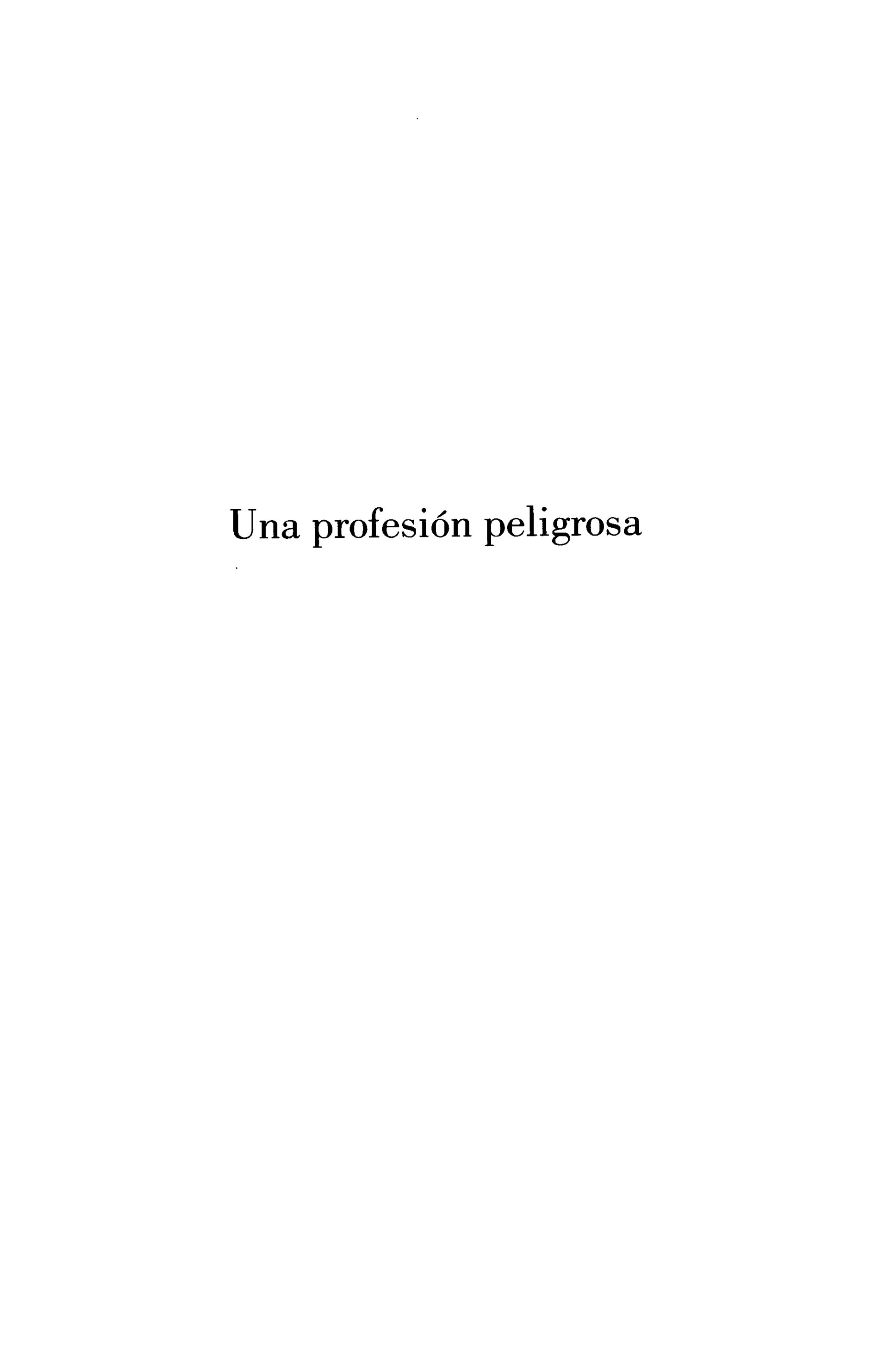


Una profesión peligrosa

La vida cotidiana de los filósofos griegos



ANAGRAMA
Colección Argumentos



Una profesión peligrosa

Luciano Canfora

Una profesión peligrosa

La vida cotidiana de los filósofos griegos

Traducción de Edgardo Dobry



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
Anleitungen zum Umgang mit Klassikern

Diseño de la colección:
Julio Vivas
Ilustración: «Iniciación a los misterios dionisíacos», Pompeya,
Ciudad de los Misterios

ISBN: 84-339-6167-5
Depósito Legal: B. 874-2002

Printed in Spain

Liberduplex, S. L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

᾿Αγαθῇ Σοφίᾳ

Sólo los estúpidos dejan que su diversión dependa del mundo exterior.

W. SOMERSET MAUGHAM,
El agente secreto

SÓCRATES O LA MAYORÍA INFALIBLE

Lo encontraron cubierto de morados. Su interlocutor la había emprendido a patadas. Pero Sócrates no se lo había tomado a mal: «Si me hubiera pateado un asno, ¿acaso lo habría llevado a juicio?», objetó.[1] Con las manos y con los pies: ésos eran los argumentos en las discusiones de aquel pueblo, amante de la belleza y de la filosofía, el mismo que inventó la democracia. Es verdad que Sócrates era vehemente cuando su propio razonamiento lo arrastraba; en esas ocasiones sus interlocutores «lo golpeaban con los puños y le arrancaban el pelo»,[2] para no hablar del desprecio y el escarnio con que lo trataban. Es una prueba de que su condena a muerte no le cogió de improviso. Más de veinte años antes, Aristófanes tuvo la idea de hacer desternillarse de risa a su público poniendo en escena el asalto de un grupo de fanáticos incendiarios a la casa de Sócrates.[3] El efecto cómico nacía, entre otras cosas, del hecho de que los asaltantes permanecían indiferentes frente a los gritos desesperados de quienes, en la ficción escénica, morían dentro de la casa entre el humo y las llamas.

Sócrates se consolaba frecuentando el trato de otro tipo de personas. Cuando el bello Agatón venció por primera vez en los concursos de poesía trágica (416 a.C.), Sócrates se vis-

tió con sus mejores galas y se dirigió a una fiesta que tenía lugar en la casa del poeta de moda.[4] Allí, entre tanta gente guapa, se encontraba también Aristófanes. Era casi otra persona comparado con el hombre bienpensante y un tanto vulgar que jaleaba el resentimiento del pueblo contra los filósofos «ateos», así como contra los poetas «ateos», como Eurípides. Atenas, donde un delito de opinión podía pagarse con la vida, no era una ciudad precisamente tranquila. Pero en círculos restringidos y un tanto disolutos se podía gozar de una conversación inteligente, variada y paradójica, inagotable, enriquecida por divertidos intermedios.

Por la calle se había encontrado con Aristodemo, quien se maravilló grandemente de verlo calzado con sandalias: por lo general, Sócrates iba descalzo. Le preguntó entonces adónde se dirigía, «viendo que se había arreglado con tal elegancia». Como respuesta, Sócrates «arrastró» a Aristodemo hasta la casa de Agatón. Pero «arrastró» no es quizás la expresión apropiada, dado que, durante el camino, Sócrates prefería aislarse, «concentrando en sí su pensamiento», dice Platón,[5] y dejaba que Aristodemo se le adelantara varios pasos, porque no quería que distrajera su reflexión de caminante. Cuando llegaron a casa de Agatón, Sócrates se escondió de improviso en el vestíbulo del vecino. «De cuando en cuando», explicó turbado Aristodemo, «se aparta allí donde por casualidad se encuentra y se queda inmóvil.» De pronto, Sócrates entró en la casa, y Agatón lo hizo acomodarse a su lado. La conversación giraba en torno al tema del amor en todas sus formas. Las bebidas hacían su efecto, también sobre el cuerpo. Aristófanes estaba bloqueado por el hipo; cuando al fin se liberó, pudo hablar. Entonces contó la historia más extravagante que la fantasía erótica haya concebido jamás: aquella de los hombres esféricos y andróginos, cortados en dos por Zeus como se corta un huevo con un cabello, y destinados a anhelar eternamente su mitad perdida. En ese punto la discusión se inflamó, envol-

viendo al fin también a Sócrates. Justo cuando Aristófanes estaba a punto de retomar su relato para replicar a una alusión de Sócrates, un tumulto recorrió el patio. Una alegre compañía (entre la que se distinguía perfectamente la voz de un flautista) estaba en la puerta y, sin escrúpulos, pedía permiso para entrar. Fue entonces cuando Agatón dijo las palabras que se volverían el emblema de la complicidad básica del *Banquete:* «Esclavos, id a ver qué pasa, y en caso de que sea uno de los amigos, invitadle a entrar. En caso contrario, decid que no estamos bebiendo, sino que estamos ya acostados.»[6] Pero resultó que era Alcibíades, completamente borracho y sostenido por un flautista, ceñido por una corona de hiedras y violetas. Al entrar en el comedor atinó a decir: «Salud, amigos: ¿Aceptáis como comensal a un hombre que está completamente borracho, o nos tendremos que ir sin haber hecho otra cosa que coronar a Agatón, que es a lo que hemos venido?»[7] Repitió varias veces estas frases, obteniendo un gran éxito y una perentoria invitación a quedarse y a seguir bebiendo con los otros. Agatón quiso que reposara en su triclinio, donde ya se hallaba Sócrates. El joven borracho protestó, pero luego se sintió cada vez más subyugado por el encanto de Sócrates, que Agatón comparaba con el del sátiro Marsias. La velada prosiguió con notable elocuencia entre libaciones crecientes y afluencia de nuevos amigos, hasta que todos progresivamente cayeron en el sueño. Agatón y Aristófanes, los últimos que quedaron despiertos, se vieron inducidos, con la complicidad del vino, a admitir la veracidad de la tesis sostenida por Sócrates: «que el que con arte es poeta trágico, también lo es cómico».[8] Cuando todos quedaron exhaustos, Sócrates se puso en pie y se dirigió al Liceo, donde transcurrió, en las ocupaciones habituales, su acostumbrada jornada.

Esta memorable noche y madrugada de la primavera del 416 a.C., serena y licenciosa, que Platón recoge minuciosa-

mente en *El banquete*, no debe llevar a engaño. Aquél era el estilo de los «grandes» de la ciudad y de su séquito de intelectuales; del que, como es obvio, Sócrates formaba parte. Los atenienses, diríamos hoy los «atenienses medios», veían todo eso con otros ojos, no sin grandes recelos. Bastó que, justamente en aquella misma semana, manos desconocidas cometieran un sacrilegio, traumático no sólo en sí mismo sino por el carácter misterioso del atentado, para que todas las sospechas convergieran sobre Alcibíades.[9] Sospechas que fueron más o menos manipuladas, pero que trabajaban sobre un terreno fértil. Cualquier demagogo hubiera sabido incitar contra Alcibíades y sus amigos a la «bestia» oscurantista y recelosa que albergaba el ánimo de cada uno de los «atenienses medios». El estilo de vida de los invitados al *Banquete* los volvía aborrecibles a sus conciudadanos, e impulsaba a sospechar de ellos. Tucídides, hijo de Oloro, ateniense de elevado linaje –que se convertiría en el historiador de la gran guerra con Esparta, acabada en tragedia– y contemporáneo de aquellos personajes, escribió que Alcibíades había arruinado a Atenas «entre otras cosas por culpa de su manía por los caballos».[10] A continuación precisa lo que esa frase un poco críptica quería significar: que «la mayoría» asumió una actitud hostil hacia Alcibíades sospechando que, *debido a su estilo de vida*, «aspiraba a la tiranía». Pero para decir «estilo de vida» se vale de una expresión muy alusiva: dice «la enormidad de las anomalías que él practicaba en su propio cuerpo». Expresión que se refiere en primer lugar a la indisciplina sexual, que Alcibíades no se preocupaba por esconder. A pesar de sus usuales remilgos verbales, Plutarco es muy claro en este punto, y habla de *hybris* en el beber y en el amor. El orador Lisias, que había frecuentado el círculo socrático, cuenta que Alcibíades y Axioco, su tío y amante, se dirigieron a Abydos para desposar ambos a Medontis, hetaira muy celebrada, como lo eran por otra parte todas las mujeres de Aby-

dos, en cuya «escuela» Alcibíades se había formado. De su convivencia nació una hija,[11] y cuando ésta alcanzó la edad núbil, también ella fue poseída por ambos, porque cada uno de ellos sostenía que era hija del otro.[12] Antifonte decía que Alcibíades había aprendido «el delito y la disolución» de las hetairas de Abydos.

Al contar la noche del *Banquete*, Platón le ha quitado dramatismo y le ha añadido carácter sublime. De esta forma, la ubica en su dimensión más verdadera. Seguramente no es casual que escogiera como ambientación para *El banquete* la fiesta por la victoria de Agatón en las Dionisias del 416, es decir en la primavera de ese año. Esa fecha era además la vigilia de la devastadora tempestad política causada por el escándalo de las hermas y de la profanación de los misterios. Representar, en ese auténtico ejercicio de mímica filosófica que es *El banquete*, el verdadero carácter festivo de las reuniones de Alcibíades y el círculo socrático al que el todavía joven político estaba vinculado, significaba borrar al mismo tiempo las sospechosas fantasías del «pueblo» en torno a las terribles y secretas infamias consumadas en las casas de los «señores» de mentalidad libre y desprejuiciada. Platón sabía perfectamente que, en el momento del proceso, aunque fuera entre bastidores, una de las principales acusaciones contra el viejo Sócrates fueron las «enseñanzas» que Alcibíades sacó de él. Enseñanzas que se mezclaban con las relaciones personales y la atracción física: habían corrido muchas conjeturas acerca de la posibilidad de que Alcibíades hubiera sido «amante» de Sócrates. Era la otra cara de aquellas «enseñanzas», aún más «turbia», dado que Alcibíades ya no era un adolescente. Por eso Platón inserta en *El banquete* esa patética evocación, por boca del mismo Alcibíades, del intento fallido del joven de hacerse amar bajo su «raído capote» por el filósofo.[13] *El banquete* quiere representar, en una versión a

la que pocos hubieran dado crédito en aquel momento, lo que verdaderamente era aquel grupo, disuelto poco después por la cascada de procesos que arrastró no sólo a Alcibíades, sino también a buena parte de sus amigos. Se conservan aún testimonios de documentos en los que aparecían las listas de los bienes confiscados a los profanadores de hermas (o sospechosos de tales) y entre los cuales encontramos, además, a Axioco, Fedro y Carmides, entre muchos otros. Entre los objetos confiscados a Alcibíades se halla también aquella famosa «cama de dos almohadas», que tanto había excitado la fantasía de los cómicos por la fácil conjetura que puede hacerse acerca de las posiciones amorosas que sugiere la ubicación de las dos almohadas en los extremos opuestos de la cama.

A partir de aquellos juicios todo fue, si así puede decirse, de mal en peor. Los procesos se aplacaron sólo cuando los delatores agotaron su inventiva, junto con su mala fe. Pero para entonces el terreno estaba ya cubierto de escombros. Se había inducido a los atenienses a creer que en verdad era inminente un golpe de Estado o, mejor dicho, «una conjura oligárquica y tiránica»,[14] para usar el lenguaje democrático corriente por entonces, que Tucídides intencionadamente reproduce. Atenas no recuperó la calma hasta que pudo incriminar a Alcibíades, el cual se sustrajo al juicio apresurándose a ponerse en guerra contra su propia ciudad. Su caída política determinó la derrota en Sicilia; por lo menos así lo afirma claramente un testigo de la importancia de Tucídides, que se muestra convencido de ello. La derrota en tierras sicilianas, unida a la ocupación espartana de Decelia en Ática –mediante una maniobra por sorpresa sugerida a los espartanos por el propio Alcibíades–, desencadenó la crisis institucional, breve pero cargada de consecuencias, del año 411. Entonces se derrocaron las instituciones cardinales de la democracia y quedó a la vista de todos hasta qué punto ésta era

débil y carecía de verdaderos defensores. Inútil añadir que la participación en un golpe de Estado de un miembro destacado del círculo socrático como era Critias, y de su padre Calescro, no pasó inadvertida. Sócrates no hacía política, no intrigaba en busca de cargos públicos de relevancia, pero sus «discípulos» no dejaban de inquietar al «ateniense medio». Estaban siempre en el campo opuesto al de la democracia. Argumentar, por lo tanto, que la enseñanza disoluta y casi sofística (o hiper sofística) de su maestro, de la que Aristófanes se había burlado pocos años antes en *Las nubes*, estaba en el origen de la pésima conducta de los discípulos más prominentes, parecía una deducción palmaria, casi obligada.

Todo esto fue dicho y escrito con claridad y vigor polémico tras el juicio contra Sócrates, pero se trataba de estados de ánimo y de razonamientos que existían desde antes, que se habían ido formando, con diversa intensidad, en los imprevisibles flujos y reflujos de la opinión pública. En el 411 Alcibíades, a pesar de las sospechas populares, no había participado en el golpe de Estado; en parte gracias a su gran intuición y en parte porque algunos de los «golpistas» lo odiaban y temían, y por consiguiente habían preferido dejarlo al margen de la empresa. Quien sí se había lanzado a esa aventura era Critias, siguiendo a su padre; pero más tarde, en el último momento, se apartó, colocándose además como el promotor del retorno a la patria de Alcibíades. Mientras tanto, durante los meses de gobierno oligárquico, Alcibíades se había convertido en «protector» de la resistencia democrática, enrocada en Samos junto con la flota ateniense. Los bandos se habían invertido. Cuando Alcibíades finalmente regresó fue objeto de la gratitud general, puesto que por su actuación Atenas había recuperado la iniciativa en el mar. Parecía que había vuelto así la concordia política, y con ella las esperanzas de escapar al peor de los desenlaces a pesar de las graves pérdidas de los años anteriores.

Sólo fue una ilusión fugaz. Bastó un pequeño fracaso para romper el idilio entre Alcibíades y la ciudad. Poco después, en la batalla naval más espectacular de toda la guerra –que tuvo lugar en las islas Arginusas en agosto de 406–, los generales atenienses, entre los que se encontraban Trasilo y Pericles el Joven, obtuvieron la victoria. Fue el desencadenante del juicio político más inquietante de toda la democracia ateniense. En aquel año Sócrates era buleuta, es decir había sido elegido, por sorteo, para formar parte del Consejo de los Quinientos. Por eso se vio implicado en el juicio contra los generales victoriosos, a quienes se culpó de no haber salvado a los náufragos, arrastrados por la tempestad que se desató tras la batalla.

La asamblea popular, investida del papel de corte de justicia, osciló entre impulsos opuestos, manipulada por las minorías aguerridas y –en aquellas circunstancias– decididas a liquidar a aquellos estrategas. Lo hacían quizás porque los creían demasiado cercanos a Alcibíades, por amistad o por lazos de sangre; un pariente de éste fue su defensor, labor que realizó con habilidad, pero sin éxito. El mismo Sócrates asumió entonces la defensa, en su papel de «pritano», es decir de miembro de aquella «presidencia de la República» formada mediante turnos por los representantes de las diez tribus,[15] que simbolizaba de modo un tanto evanescente la unidad de la dirección política de la ciudad.

En esa ocasión, Sócrates se encontró con una situación consustancial a su visión de la política: aquella en que uno (o unos pocos) se enfrentan, y al final sucumben, a una mayoría que, aunque equivocada, vence por su condición de mayoría. Los acontecimientos que llevaron a la eliminación física de los vencedores de las Arginusas –pues no debe olvidarse que el castigo previsto para los desafortunados generales era la pena capital– se desarrollaron en dos sesiones distintas de la asamblea. En la primera, el buen sentido estuvo a punto de im-

ponerse, pero el grupo que estaba a favor de la condena supo evitar que se tomase una decisión en aquel momento. Dijeron que no se podía votar aquella noche porque no había suficiente luz y ello impedía distinguir con claridad las manos levantadas de los votantes.[16] En el ínterin trabajaron a conciencia para tratar de influir sobre la siguiente asamblea mediante algún efecto dramático. Y lo consiguieron. Llevaron a la asamblea a (presuntos) familiares de los marineros muertos en el naufragio, debidamente ataviados con el más efectivo luto: cabellos rapados, túnicas negras.[17] Llevaron también a las tribunas a un (no menos presunto) superviviente del naufragio, quien declaró que poco antes de morir sus compañeros le habían pedido que dijera en la asamblea: «Los generales nos han traicionado, no quisieron salvarnos.»[18] Los supervivientes declararon que se habían salvado trepando a un tonel que contenía harina: una escena de salvamento que recuerda a la *Historia verdadera* de Luciano. El director de toda esta puesta en escena era Teramenes. Su antagonista, Euritolemo, cuñado de Alcibíades, no se esperaba este giro de los acontecimientos, e intentó apelar, sobre la marcha, a objeciones formales, bien fundadas por otra parte. Pero el «pueblo soberano» que, por definición, era la asamblea ateniense, lo increpó a gritos: «¡Es intolerable que se impida al pueblo hacer lo que mejor le parece!»[19] Persuadido y sobornado, o mejor dicho manipulado, el «pueblo soberano» proclamaba su superioridad respecto a la ley, en la creencia de que de esa forma podría afirmar la incondicionalidad de su autoridad y libertad de decisión. Se trata de un ejemplo perfecto de la fuerza de las élites, de las minorías organizadas, cuyo éxito radica en convencer a la «mayoría» de que está ejerciendo su propia voluntad soberana como mayoría. En el desarrollo del juicio a los estrategas, que era crucial incluso para el resultado de la guerra, dos minorías organizadas y enfrentadas entre sí se disputaban el favor de esa «mayoría».

Sócrates formaba parte de la minoría derrotada. ¿En qué consistía la ilegalidad que estaba a punto de cometerse? Residía en la propuesta que un tal Calixeno, político de segundo orden, había presentado a la segunda sesión, sacando provecho de la conmoción creada por Teramenes con su puesta en escena. La propuesta de Calixeno reclamaba un voto que decidiera *en bloque* la suerte de todos los generales arrestados. Un procedimiento claramente ilegal. Pero, frente a tal objeción, el «pueblo soberano» reivindicó su propio derecho a estar por encima de la ley. Tocaba a los pritanos someter la propuesta a votación. Al principio, los pritanos dijeron –dado que era imposible mantener el silencio acerca de este punto– que no apoyarían procedimientos ilegales. Entonces Calixeno, evidentemente dirigido por el cerebro de todo aquel montaje, subió a la tribuna y amenazó con que el voto que estaba a punto de emitirse afectaría también a los pritanos si éstos se obstinaban en su posición.[20] Es decir que los pritanos habrían de ser declarados culpables junto con los generales. Presa del pánico, los pritanos expresaron su disposición a someter a voto la propuesta de Calixeno tal como éste la había presentado. Sócrates fue el único que permaneció firme en la anterior posición, y no sólo por su cercanía afectiva a los amigos de Alcibíades. Tomó la palabra y dijo que «no haría nada que no estuviera en conformidad con la ley».[21] Éstas son las únicas palabras de Sócrates que quedaron registradas en un libro de historia contemporánea a aquellos acontecimientos. La posición contracorriente de Sócrates resulta tanto más valiente cuanto en la fase de votación el Consejo de los Quinientos hizo propia la propuesta de Calixeno. En el momento de la votación, ésa era ya «la propuesta del Consejo», en contra de la de Euritolemo.[22]

A pesar del arrojo de Euritolemo, quien pergeñó una línea de defensa extrema para conseguir que se juzgara indivi-

dualmente a cada imputado, el «pueblo soberano» ignoró toda propuesta que se distanciara de la que había orquestado el grupo de Teramenes. Se votó en bloque la suerte de todos los imputados, que en una votación única fueron condenados y ejecutados mediante un procedimiento inmediato. Vale la pena señalar que a los vencedores de la dura batalla parlamentaria no les interesaba, en aquel momento, conjurar la amenaza de Calixeno contra los obstinados pritanos. A nadie le pareció necesario incluir a Sócrates entre los condenados (tal había sido la amenaza) porque éste se había quedado solo en su posición: el resto de los pritanos habían cedido a la presión. De lo que no cabe duda, en todo caso, es de que el gesto de desafío de Sócrates al «pueblo soberano» no fue bien visto. Había osado poner en tela de juicio la tesis de la superioridad del «demos» sobre la «ley».

Un discípulo suyo, no siempre tenido en su justo valor por los autores modernos, el ateniense Jenofonte, quiso muchos años después, cuando el ajusticiamiento de Sócrates era ya cosa del pasado, insertar en sus «memorias socráticas» una conversación, probablemente verídica, sostenida entre un jovencísimo Alcibíades y un Pericles ya anciano. No sabemos con exactitud cuándo tuvo lugar, aunque sin duda fue antes del 429, año en que Pericles murió de peste, momento en el que Alcibíades –como escribe Jenofonte– tenía menos de veinte años. El asunto de la conversación fue la dialéctica entre «fuerza» (o violencia) y «ley».[23] El diálogo culmina con el reconocimiento, por parte de Pericles, de que cuando la «violencia» emana del «demos» (y aquí, voluntariamente, hace uso de las palabras constitutivas del término «democracia»), ésta no puede ser llamada ilegal, mientras que sí es así cuando quienes se ponen por encima de la ley son «unos pocos» o bien «el tirano». De este importante diálogo, que habrá llegado a Jenofonte a través del propio Alcibíades, se derivan diversas consecuencias.

Empecemos por el final. A la pregunta: «Aquello que el pueblo en su conjunto decide sin recurrir a la persuasión pero imponiéndose a los ricos, ¿debe considerarse violencia?»,[24] Pericles responde: «¡También nosotros, a tu edad, hemos hecho lo mismo!» Y añade: «Nosotros también hemos utilizado el sofisma que ahora usas tú.» Con ello se intenta demostrar que a Alcibíades le resultaba improcedente la hipótesis de que la ley pudiera estar por encima del «demos en su conjunto», sin duda justamente porque el demos «es todo», como hubiera dicho el siracusano Atenágoras... Pericles afirma que la pregunta de Alcibíades pone en cuestión la superioridad del demos; y reconoce además haber echado mano en su tiempo, también él, de «sofismas» por el estilo.[25] Por eso Alcibíades, en su réplica, deplora no haber estado a su lado en aquel momento.

De esta forma Jenofonte intentaba demostrar de forma concluyente que la fuente de la política democrática radical de Alcibíades quedaba fuera de la enseñanza socrática, y dependía en todo caso de un «pernicioso maestro» como Pericles. Se puede discutir si ciertamente el factor dominante en la política de Alcibíades era la democracia radical, habida cuenta de que fue en ese bando donde brotaron los resentimientos que lo obligaron a alejarse por dos veces de Atenas. En todo caso, es significativo el hecho de que Jenofonte quisiera dar esta imagen, aunque se refiriera al principio de la carrera de Alcibíades. No podía escoger un asunto mejor para demostrar la distancia política entre Alcibíades y Sócrates: en efecto, lo que sostiene Alcibíades –en el diálogo a que hemos hecho referencia– sobre la legitimidad, es decir la omnipotencia del «demos en su conjunto», es aquello que de forma amenazadora sostuvieron, durante el juicio popular contra los generales de las Arginusas, aquellos a los que Sócrates se opuso con obstinación. En Jenofonte se lee: «Gritaban: "Es intolerable que alguien impida al pueblo hacer lo que

quiere!"»[26] A lo que Sócrates replicó públicamente que él no reconocía otra autoridad que la ley y que «no haría nada que estuviera en contra de la ley».[27]

Pero poco después se inició la época en que este tipo de actitudes le crearían hostilidades incluso en el otro bando, en la parte del propio demos. También ellos anteponían al respeto de la ley sus intereses y voluntades. Sócrates, quien se había quedado en la ciudad bajo el predominio del demos (lo cual «arruinó» definitivamente su reputación), pudo constatarlo en persona.

El juicio que se cerró con la pena capital de los generales fue, también desde el punto de vista militar, un gesto suicida. Alcibíades ya había sido inducido a marcharse, a pesar de que muchos se preguntaban si aquel hombre no significaba la última oportunidad de salvación para la ciudad. En *Las ranas* (v. 1431), Aristófanes encuentra un modo singular de favorecer su regreso: hace decir a Esquilo, en el episodio final de la extraordinaria comedia, que Alcibíades es reclamado por su patria y, comparándolo con un «cachorro de león», sostiene que es necesario aceptarlo tal como es, aunque su conducta pudiera resultar chocante. Pero quienes habían urdido la intriga que acabó con la vida de los generales justamente porque los creían cercanos a Alcibíades no iban a aceptar, lógicamente, el regreso del cachorro de león. El último acto corrió a cargo de la traición. La batalla final de la larga guerra –en la que, el más mínimo esbozo de estrategia mandó a pique la última flota que Atenas había puesto en el mar– se perdió porque los generales (uno de ellos en particular) así lo quisieron. Tras ello todo fue prácticamente una marcha triunfal para Lisandro, el expeditivo y despiadado vencedor. Después de meses de asedio por tierra y por mar, reducida al canibalismo, Atenas capituló, en abril del 404 a.C. Aceptó todas las exigencias de los vencedores, incluido el cambio de régimen político. Entonces el poder pasó a manos

de los oligarcas, que llevaban toda la vida a la espera de ese momento. Pero alcanzar el poder mediante las armas del enemigo victorioso es una opción que, a la larga, acaba por pagarse. Éste fue el famoso gobierno de los Treinta, conocido, en la tradición posterior, como el de los «tiranos».

Su jefe era Critias. Había frecuentado a Sócrates, aunque no sin desavenencias, al menos según lo que se deduce de lo que cuenta Jenofonte. Su sobrino Platón fue, entre todos los discípulos de Sócrates, quien mostró mayor empeño en poner todo su pensamiento bajo el signo del maestro. Desde el principio, el gobierno oligárquico fue tan agresivo que determinó un fenómeno nuevo en la historia política de la región: la fuga en masa de todo aquel que pudiese temer la persecución política por simpatizar con el anterior régimen democrático. Atenas redujo sus dimensiones: el Pireo se segregó, y allí se establecieron los demócratas. Fueron relativamente pocos quienes se quedaron «en la ciudad», y por ello mismo se vieron comprometidos con el nuevo orden. Sócrates estuvo entre ellos. ¿Por qué?

Esta pregunta espera aún una respuesta satisfactoria. Al menos en un principio, debe haber sentido «curiosidad» por el nuevo experimento. Un experimento que muchos creían destinado a durar largo tiempo, teniendo en cuenta que la democracia se había visto trastornada por una derrota militar de proporciones nunca vistas; y no era razonable pensar en una insurrección más o menos inminente.[28] Platón, en una carta –la famosa *Carta séptima*–, que sólo puede considerarse apócrifa si creemos en la existencia de un falsario de verdadero genio, declara haber apoyado en un principio al nuevo régimen de los Treinta. Escribe: «Y resulta que precisamente algunos de éstos eran familiares y conocidos míos, y, aún más, muy pronto me convocaron para asuntos que a su juicio eran de mi conveniencia.»[29] Dice también que sinceramente pensó, al principio, que el gobierno de los Treinta iba

a «administrar la ciudad llevándola de un estado injusto hacia la vía justa, de modo que puse toda mi atención en lo que habrían de realizar». Si éste era, en la época en que los Treinta tomaron el poder, el estado de ánimo del jovencísimo Platón, no es azaroso pensar que el de Sócrates, más desengañado y maduro, no sería sin embargo muy distinto. Por otra parte, de lo que Platón dice a continuación de las frases que hemos citado se deduce que se hallaba bajo el influjo de la conducta y las decisiones de Sócrates. En efecto, Platón declara que su alejamiento de los Treinta se produjo cuando éstos rompieron con Sócrates.[30] De lo que se deduce que, ya en el momento de la adhesión al nuevo régimen, Platón seguía a Sócrates al dar sus primeros pasos en la política. Lo que explica, además, la posición inicial de Sócrates de «quedarse en la ciudad».[31]

Pero hay además otro asunto. Debemos contar con la resistencia de Sócrates a «irse», es decir a sustraerse a una prueba. Sócrates nunca se hubiera comportado como Alcibíades, que no dudó un momento en alejarse de la ciudad. Estaba convencido de que un ateniense fuera de Atenas era como un pez fuera del agua. La cuestión acerca de hasta qué punto se podía ser plenamente uno mismo fuera del propio país se ha vuelto a formular, en las más diversas latitudes, sobre todo frente a un poder político fuerte e intervencionista. A la pregunta de Stalin: «¿Usted habla en serio cuando dice que quiere irse al extranjero?», Bulgákov respondió después de una pausa: «He pensado mucho, en estos últimos tiempos, acerca de si un escritor ruso puede vivir fuera de su país, y creo que no, que no puede.» En el caso de Sócrates, ¿a quién habría sometido a sus cotidianos interrogatorios una vez instalado en Megara o en Tebas? Es cierto que las cosas cambiaron mucho cuando el Ática se dividió en dos y los demócratas se refugiaron en el Pireo. En ese momento empezó a ser incómodo «quedarse en la ciudad». Una incomodidad que

Sócrates advierte aún, cuando en la *Apología* pronunciada frente a los jueces (tal como la reconstruye Platón) aduce como rasgo peculiar de su carácter el no haberse alejado nunca de Atenas salvo por obligaciones militares. Finalmente, no quiso alejarse de Atenas ni siquiera para escapar de la muerte. Platón hace heroica esa decisión de Sócrates de aceptar la sentencia de muerte al quedarse en la ciudad. Podría haber salvado la vida si huía. Pero cuando Critón lo visita en la prisión y le propone la fuga, que ya ha sido preparada –y que aquellos mismos que lo habían condenado quizás esperaban, y hasta auspiciaban–, él se niega. Al poner de relieve esta negativa, Platón está replicando a sus contemporáneos; a través de ese importante diálogo que es el *Critón*, Platón explica a posteriori que incluso entonces, a un paso de la muerte, Sócrates «permaneció en la ciudad», como lo había hecho cinco años antes bajo el gobierno de los Treinta. Aquel heroico «permanecer en la ciudad» en espera de la muerte que el Estado le infligía fue por tanto la respuesta, tardía pero elocuente, a las acusaciones de quienes ponían en duda las verdaderas inclinaciones políticas del filósofo cuando en el 404 «permaneció» en la ciudad gobernada por Critias.

Pero la verdad es que sus caminos se bifurcaron enseguida. Sócrates corrió el riesgo de sufrir la venganza de los Treinta por haberse negado a formar parte de la delegación que debía detener y ejecutar a León de Salamina, que era con mucha probabilidad uno de los dos generales de las Arginusas que seguía vivo, pues había huido, por casualidad, del terrible proceso. Esto sucedió cuando el régimen de los Treinta ya se tambaleaba. En la *Apología*, Sócrates evoca aquel episodio con palabras sencillas y sin acentos heroicos («los otros cuatro marcharon a Salamina y trajeron a León, mientras que yo me aparté y me marché a casa») y comenta: «y tal vez eso me habría costado la vida si el poder de los Treinta tiranos no hubiera sido derribado tan pronto».[32] Algún tiempo antes ya había

habido un choque frontal entre algunos de los oligarcas del gobierno y Sócrates, que se saldó con la *prohibición* impuesta al filósofo de proseguir con su actividad de crítico interlocutor de los jóvenes. Jenofonte nos ha legado una transcripción casi taquigráfica del diálogo sostenido entre Sócrates y dos de los máximos exponentes de régimen, Caricles y Critias, cuando éstos acudieron a comunicarle la «prohibición de dialogar con los jóvenes».[33] Quizás el mismo Jenofonte estaba presente. Tampoco en esa ocasión Sócrates fue infiel a su estilo ni perdió su irritante costumbre de interrogar él mismo, en lugar de someterse a las preguntas de los otros. Como sabemos, los interlocutores nerviosos reaccionaban con golpes y cosas aun peores. Critias y Caricles respondieron con amenazas, que en sus labios sonaban particularmente temibles. «No debo hablar con los jóvenes, de acuerdo, pero ¿hasta qué edad vale la prohibición? Si un joven me dirige la palabra y me pregunta, por ejemplo: "¿Dónde vive Caricles?" o "¿Dónde está Critias?", ¿no debo responder?» Este género de provocaciones deja ver que Sócrates no sólo se permitía tratar con toda familiaridad a aquellos doctrinarios, sino que se dirigía a ellos con aquel dejo de superioridad que manifestaba con todos sus interlocutores, incluso cuando no adoptaba la posición de maestro.

Pagó con la muerte esa coherencia. Su negativa a participar en el arresto de León es ya un indicio. Por otra parte, él no ignoraba el riesgo que comportaba esa coherencia. No «jugaba» a ser un filósofo. Ni siquiera en el momento de defenderse, durante el juicio que, con la democracia ya restaurada, acabó con su condena a muerte, no intentó edulcorar sus palabras. En un determinado momento dijo, refiriéndose a su amigo Querofonte: «Éste fue desde joven amigo mío y también amigo de la mayoría *de ustedes;* marchó al destierro junto *con ustedes*, y *con ustedes* regresó.»[34] Así que mientras recordaba que también él había tenido amigos en el «popular» no dejaba de marcar las distancias con ese partido político.

Era consciente del riesgo y, por lo menos en la época del juicio contra los generales, sabía que al pueblo, cuando se erige en juez, le gusta llegar hasta las últimas consecuencias.

Por lo demás, la acusación contra él era muy grave: «Sócrates es culpable de corromper a los jóvenes, y de no creer en los dioses en los que cree la ciudad, y de introducir deidades nuevas.» La primera parte de la acusación era de naturaleza política, aunque de manera encubierta, puesto que el acuerdo de pacificación cerrado al final de la guerra civil prohibía las persecuciones judiciales retroactivas. Sin embargo, estaba claro que, refiriéndose a la entera carrera de Sócrates, aquella acusación aludía a los dos discípulos que por diversas razones la ciudad había aborrecido: Alcibíades y Critias. Un panfletista que escribió poco después de la conclusión del juicio, un tal Polícrates, hace explícita esta acusación implícita. La segunda parte de la acusación era la más seria judicialmente, puesto que se refería a un «daño» todavía en acto y de incalculables consecuencias: el ateísmo. Era la culpa más grave frente al pueblo de una ciudad antigua. Platón lo dice claramente en la *Carta séptima*: «Lo hicieron comparecer por ateísmo.» Y añade: «... hicieron ejecutar a aquel que antes no quiso tomar parte en el impío aprisionamiento de ese que era amigo de los que entonces estaban exiliados, cuando ellos mismos padecían el exilio».[35] Planteamiento polémico sin duda, puesto que vuelve en contra de quienes lo condenaron el valiente gesto de insubordinación de Sócrates hacia los Treinta.

En cualquier caso, «ateísmo» era una palabra de un peso enorme. Ya Anaxágoras, a quien Sócrates había frecuentado en su juventud, estuvo a punto de ser llevado a juicio por la misma culpa, y de proveer a Atenas de su primer mártir filosófico, justamente él, que no era ciudadano ateniense. Tuvo que huir de la ciudad para salvar la vida.

El aspecto más desconcertante del proceso contra Sócrates es que bajo una acusación de esta índole se hubiera con-

vocado un jurado popular. Los quinientos jueces que condenaron a Sócrates constituían una significativa muestra del cuerpo cívico de la ciudad. La base para formar una corte era una lista de seis mil ciudadanos, probablemente voluntarios, que se renovaba anualmente; simples ciudadanos, no expertos en derecho. Eran cerca de una quinta parte de toda la ciudadanía. El número de los jurados variaba según la importancia de la causa; pero se trataba siempre de varios cientos. Cada jurado tenía plena autoridad y competencia; cada juez recibía un salario de tres óbolos al día, lo que bastaba para vivir. Por eso los necesitados aspiraban a ser elegidos jueces. Seguramente no eran los ciudadanos de ideas más «abiertas». Casi toda la vida de la ciudad pasaba a través del trabajo judicial de estos hombres. De uno u otro modo, los negocios y las disputas, incluidas las de índole política, acababan en los tribunales. Más que en la asamblea popular, era allí donde los ciudadanos-jueces regían la vida de la comunidad.

No disponemos del texto de lo que Sócrates dijo en su propia defensa durante el juicio. Nada dejó por escrito a lo largo de su vida; fue rigurosa su opción a favor del *diálogo* y de la *indagación* –que se realizan de viva voz– por encima de la *aserción* y la *certeza.* Con más razón se cuidó entonces de no dejar testimonio escrito de aquella autodefensa, pronunciada frente a los jueces en las dos fases en las que se dividía el juicio: las discusiones acerca de la culpabilidad y sobre la pena a imponer. Quien lo escribió fue Platón, poniéndose en el lugar de Sócrates. Su *Apología* –sería más correcto traducir *Autodefensa– de Sócrates* es su primera obra. Es muy probable que refleje lo que Sócrates, en efecto, dijo durante el juicio, puesto que no parece verosímil que Platón pusiera en circulación, atribuyéndoselo al maestro, un discurso enteramente de su invención, apartado del verdadero; habría sido un gesto de incomprensible arrogancia.

En la *Apología* que Platón pone en su boca, Sócrates deja claro que una de las principales razones que lo dejaron solo frente a la opinión pública fue su *crítica de la política.* Recuerda sus encuentros con diversos políticos, con los que intentó determinar la naturaleza específica de su saber; un esfuerzo que acababa siempre en la constatación de la inexistencia de tal saber. Hacer preguntas inquietantes (pero si la política es una ciencia, ¿no debería poder enseñarse?) no sólo a los atenienses comunes, sino a quienes detentaban el propio «saber» político –es decir, a los políticos que dominaban la asamblea y los destinos colectivos– había sido, por su parte, la manera más antidemagógica de proyectar una visión crítica de la democrática, denunciada como una «fábrica del consenso». Sin embargo, lo único que consiguió fue ganarse la hostilidad de todos los beneficiarios del sistema, fueran dominadores o dominados. Al llevarlo a juicio, sus acusadores buscaban tal vez una manera de intimidarlo, sin desear necesariamente su muerte. Fue él quien «provocó» a los jurados, utilizando un lenguaje que lo reafirmaba en su papel de crítico inquietante, frente a un público y en un contexto de resonancia mucho mayor que sus habituales conversaciones más o menos privadas.

En el *Tratado sobre la tolerancia*, Voltaire, en obligada coherencia con su equivocada convicción de que Atenas había sido la patria de la tolerancia, al no poder ignorar el proceso contra Sócrates, se consuela escribiendo lo siguiente: «Sabemos que en la primera votación [acerca de la culpabilidad] hubo 220 votos favorables a Sócrates. Ello significa que el tribunal de los 500 contaba con 220 filósofos, lo cual no es poco.»[36] Con esta fórmula un tanto paradójica, el filósofo más paradigmático de las Luces ponía de relieve, quizás con plena conciencia, un problema difícil de eludir, y que pone seriamente en crisis el principio hoy acríticamente aceptado según el cual la mayoría tiene la razón *en cuanto mayoría.*

Expongamos esta cuestión con las palabras de un gran jurista, Edoardo Ruffini (uno de los doce catedráticos italianos que no juraron fidelidad al fascismo... de un total de 1.213): «Si el número [es decir el gran número] se encontrara también de parte de la minoría, como en el caso de una decisión tomada con una ligera diferencia de votos», el argumento que sostiene la mayor sabiduría de una decisión por la preponderancia de la mayoría quedaría debilitado.

Si es cierto que 280 miembros del jurado votaron a favor de la culpabilidad de Sócrates, no lo es menos que otros 220 votaron por la absolución. Son los «220 filósofos» de los que habla Voltaire. El mismo Sócrates, en el segundo discurso que Platón le atribuye, pronunciado poco después del veredicto que lo declaraba culpable, al intentar definir la pena alude, sin abandonar el registro de la ironía, a lo embarazoso que resultaba para sus condenadores una votación tan igualada. Declara además su sorpresa por la cantidad de votos a su favor: «Estoy mucho más sorprendido de cómo se ha repartido el número total de votos. En efecto, yo no creía que la diferencia fuera tan pequeña sino mucho mayor. En cambio, ahora parece que, si sólo treinta votos hubieran cambiado, habría sido absuelto.»[37] Ello equivale a decir que las tesis enfrentadas, la de la culpabilidad y la de la absolución, han conseguido, ambas, un elevado número de votos. Pero es justamente el número de votos lo que suele tomarse como garantía de la intrínseca justicia de una decisión tomada por la mayoría. ¿Y entonces?

EL DESTERRADO: VIDA ERRANTE DEL CABALLERO JENOFONTE

Un día de aquel duro invierno, al alba, estaba almohazando su caballo. Lo mismo hacían los otros miembros del manípulo. En ese momento fueron atacados por sorpresa por los sublevados, que dejaron sobre el terreno los cuerpos de varios hoplitas. De los caballeros, sólo tres murieron, sorprendidos en pleno sueño.

En la época en que los Treinta estaban en el poder se había formado una guerrilla. Su jefe era Trasibulo, un veterano partidario de la democracia. Siete años antes, en plena guerra, aquel hombre había hecho frente a los denominados Cuatrocientos, y junto a Trasilo había liderado la insurrección, con el apoyo de casi toda la flota, anclada en el puerto de Samos. Por aquel entonces parecía como si dos ciudades se enfrentaran, cada una de las cuales pretendía ser la verdadera Atenas; finalmente, en pocos meses, la oligárquica había caído. Pero ahora la situación era distinta: los Treinta habían alcanzado el poder con el apoyo de los vencedores. Éstos habían puesto una guarnición en la misma acrópolis, y desde allí lo controlaban todo; ahora sí que la lucha era desigual.

En un principio, Trasibulo reunió a tan sólo setenta hombres. Con esta tropa, no superior a aquella con la que Fidel Castro inició sus acciones, consiguió poner cerco a la

dictadura. Poco más tarde, sus hombres eran ya setecientos. Después, miles. De las acciones insurgentes se pasó a auténticas batallas. Pronto los demócratas ocuparon el Pireo, y desde entonces Atenas quedó dividida en dos: los oligarcas en la ciudad y los demócratas en el Pireo, donde no podía faltarles el apoyo de los marinos. Jenofonte estaba del lado de los Treinta, y justamente con las tropas que sufrían en mayor medida el acoso de los guerrilleros: la caballería.

Jenofonte nos ha dejado un relato, una crónica, casi podríamos decir un diario, de una guerra civil de la que él mismo tomó parte, aunque en el bando equivocado. En la ciudad antigua, el servicio militar era parte esencial de las obligaciones del ciudadano, que sólo era tal en tanto era soldado. Sócrates había tomado parte en varias campañas militares de la guerra del Peloponeso: en Potidea (432 a.C.), en Delion (424) –donde, según los antiguos, salvó la vida a Jenofonte– y en Amfipolis, en la fallida campaña para la reconquista de la ciudad (422).[1] La tradición biográfica tiende a relacionar algunas experiencias militares de Sócrates con la persona de Alcibíades, cuya vida habría protegido en alguna ocasión. Pero habría que cuidarse de atribuir fácilmente estos pasajes a la inventiva de los biógrafos, a esos juegos combinatorios que son caros a esta clase de autores. La figura del maestro que salva la vida a sus discípulos no necesariamente corresponde a un *topos*. En cuanto a Jenofonte, el censo indica que pertenecía a la clase de los caballeros. Por tanto era natural que formara parte de aquel cuerpo militar, que, más allá de su condición de tal, tenía su propia, específica sensibilidad política; bien lo sabía Aristófanes, que hizo a caballeros protagonistas positivos pero muy turbulentos de la más política de sus muy políticas comedias, aquella titulada, justamente, *Caballeros*.

1

Durante la dictadura de los Treinta, los caballeros fueron la columna vertebral del ejército. Mientras muchos ciudadanos huían y la ciudad se vaciaba, los caballeros permanecieron en ella, encargándose con firmeza de labores que podríamos denominar policiacas e incluso terroristas. Jenofonte describe en primera persona, como testigo ocular, el comportamiento criminal de sus soldados, por ejemplo en la masacre de Eleusis. No juzga, sólo describe. Sin embargo, el lector es sutilmente inducido a hacerse una idea bastante precisa acerca de la efectiva responsabilidad de cada uno. Es impelido a pensar que todo dependía de las órdenes que emanaban de lo alto; sobre todo de los Treinta, que estaban por encima de los hiparcos,[2] pero también de estos últimos, quienes impartían las órdenes a los caballeros, quienes a su vez se encargaban de ejecutarlas. Es el expediente tradicional que consiste en enviar las responsabilidades cada vez más arriba, hasta dar por supuesto un único «genio del mal» (que, en el caso de los Treinta, sería Critias).

La tragedia de Eleusis tuvo todo el aspecto de una redada. La decisión fue tomada tras un primer éxito inesperado de Trasibulo y sus sublevados. Los Treinta –según cuenta Jenofonte– querían crear una línea segura de retaguardia, para defenderse de cualquier eventualidad, y eligieron Eleusis como emplazamiento. Por ello se propusieron eliminar a la población civil y utilizaron el recurso de un simulacro de censo. Cada eleusino, tras registrarse, debía salir por una puerta de la ciudad que daba al camino que llevaba al mar; pero al otro lado estaban formados los caballeros en dos filas, y arrestaban a todo aquel que, uno tras otro, traspasaba aquella puerta. Todos los arrestados fueron asesinados. En este punto Jenofonte inserta un breve y duro discurso de Critias, pronunciado a los caballeros la víspera del macabro

desfile: «¡Amigos! Estamos preparando un nuevo orden, para nosotros y para vosotros. Por ello, como habéis tomado parte tanto de las ventajas como de los trabajos que ello implica, debéis también compartir los peligros. Los arrestados en Eleusis no tienen salvación: deben ser ejecutados. De esta forma vosotros compartiréis con nosotros los temores y las esperanzas.» A continuación, Critias invitó a los presentes a hacer público y evidente el apoyo a sus palabras. Jenofonte comenta, despejando toda duda: «Los guardas espartanos, armados, formaban fila, y el silencio de los ciudadanos era considerado como una aprobación.» Ni siquiera apunta cuál fue el resultado de la votación, que da por descontado.[3]

La batalla que decidió el conflicto civil tuvo lugar en Muniquia. Cayeron allí Critias y Carmides, hijo de Glaucón; el primero era el comandante de Atenas, el otro dirigía los denominados «Diez del Pireo». Los dos eran parientes cercanos de Platón. Con su muerte, la oligarquía parecía decapitada. Sobrevivió, sin embargo. Eleusis se convirtió en el refugio de los Treinta, que allí se enrocaron, mientras que en la ciudad[4] se proclamó un nuevo gobierno, compuesto esta vez por *diez* oligarcas considerados «moderados». Esta proclamación se llevó a cabo mediante una votación dentro del restringido cuerpo civil de los Tres Mil. Según Jenofonte, no faltó quien, en aquella ocasión, dijera públicamente: «No podemos consentir que los Treinta sigan arruinando la ciudad.» Los Treinta se atrincheraron en Eleusis, pero no fue por eso que la guerra civil llegó a su fin. Quizás se debió a las implicaciones internacionales: Esparta tenía una guarnición en la acrópolis, y poco después Lisandro sería designado «armoste» de Atenas, una especie de gobernador o *Gauleiter*, en términos históricos más cercanos a nosotros. Quizás sucedió así porque ni siquiera los sublevados demócratas se fiaban de estos nuevos jefes, que sustancialmente mantenían las cosas en el mismo estado que antes.

Los números son siempre significativos. Un colegio de *Diez* era una manera de señalar un retorno a la normalidad, puesto que, en democracia, eran diez los estrategas, uno por cada tribu clisténica. Por ello, era también una manera de dar a entender que ya no se pretendía, al contrario del proyecto inicial, atacar a la raíz misma del sistema, es decir a las diez tribus de las que había brotado la construcción del ordenamiento democrático. Los Treinta, en cambio, al tomar el poder habían preferido *borrar* radicalmente esa cifra. Con su insólito número, los Treinta dejaban claro a todo el mundo el carácter extraordinario y «constituyente» de su colegio. Junto a los Diez –precisa Jenofonte– gobernaban los dos hiparcos, es decir los dos comandantes de la caballería.[5] También en este punto había un sentido de retorno a la tradición, habida cuenta de que, en la normalidad democrática, el poder supremo estaba en manos de los diez estrategas, que eran protegidos por dos hiparcos. Jenofonte añade otro detalle: dice que con el nuevo gobierno, y en la nueva y difícil situación, cargada de sospechas, los caballeros dormían, junto a sus armas y caballos, en el Odeón. Es otro detalle de la vida cotidiana de aquella campaña, vista *desde dentro* de la caballería. A partir de este punto el relato se concentra, justamente, en la caballería, pero con una singularidad en la que se esconde, probablemente, el «secreto» más importante de la vida de Jenofonte. Es obvio que se trata de un secreto para nosotros, pero no lo era para sus conciudadanos.

Cuando habla de las proezas de la caballería, Jenofonte nombra siempre a uno de los dos hiparcos, nunca al otro. El nombrado es un tal Lisímaco, a quien Jenofonte atribuye todos los episodios infamantes, como el asesinato a sangre fría, en un camino rural, de un grupo de campesinos que se dirigían a sus faenas y a quienes se consideró sospechosos de simpatizar con los sublevados de Trasibulo. «Era Lisímaco quien los mataba mientras ellos imploraban compasión.

Pero –añade Jenofonte– muchos caballeros manifestaban su desacuerdo.»[6] En algunos pasajes aparecen los nombres de esos caballeros. Jenofonte precisa que, en el atraco nocturno con que había comenzado la rebelión, murió un caballero llamado Nicóstrato, apodado «el bello».[7] Añade que, en represalia por la carnicería ejecutada por Lisímaco, los del Pireo tendieron una emboscada a un caballero de nombre Calístrato, de la tribu Leontidas, y lo mataron. En resumen, no sólo se hace evidente que Jenofonte tomó parte en las acciones de la caballería, primero bajo los Treinta y luego bajo los Diez, sino que probablemente fue él quien, bajo este último gobierno, ocupó el cargo de hiparco. Es lícito pensar que el hiparco al que no nombra era él mismo. Hipótesis aún más verosímil si se tiene en cuenta que Jenofonte dedicó un tratado a los deberes y las competencias del comandante de la caballería, titulado, justamente, *Hipárquico.* Esta actividad como militar, que pudo haber alcanzado un rango tan eminente, no dejó de tener consecuencias: marcó toda la vida del socrático Jenofonte.

La guerra civil tocó a su fin, algunos meses más tarde, con la victoria de Trasibulo, propiciada por el rey espartano Pausanias, quien buscaba de esta forma establecer un contrapeso al extraordinario poder de Lisandro. Una vez más, la palabra decisiva provendría de la política externa. A las partes en lucha les fue impuesto un pacto de pacificación (una «amnistía»), que se traducía en la renuncia a las persecuciones judiciales mediante las que, por lo general, las guerras civiles se continúan por otros cauces. *Con la excepción, naturalmente, de los delitos de sangre:* «Si un hombre ha matado por su propia mano a otro, o lo ha herido.» Estas precisas palabras del acuerdo han llegado hasta nosotros gracias a Aristóteles, que las cita en su perfil de la historia constitucional de Atenas.[8] Aristóteles copia el texto del acuerdo, incluida la famosa frase repetida luego en todas las proclamas de

amnistía: «no conservaremos memoria de los males sufridos». Jenofonte, en cambio, no dice nada del asunto; sobre todo, no hace mención al hecho de que los delitos de sangre quedaran fuera de la amnistía. En cambio, da importancia a la cláusula que reservaba a los supervivientes, irreductibles, de los Treinta y de los Diez, la posibilidad de retirarse a Eleusis sin ser objeto de persecución alguna. Estos esbozos nos servirán para comprender mejor el devenir de los acontecimientos.

2

Jenofonte presenció el ascenso a la acrópolis de Trasibulo, quien iba seguido, en actitud algo amenazante, por sus hombres en armas: un desfile militar de unos guerrilleros que, gracias al acuerdo de paz, se habían convertido en las fuerzas armadas legales de la ciudad. Jenofonte transcribe las palabras pronunciadas por Trasibulo en aquella ocasión, duras e inquietantes. Es el único que ha dejado testimonio de ellas. Trasibulo dijo abiertamente en aquel discurso, para escarnio de sus derrotados adversarios, que sus antiguos aliados espartanos los habían abandonado, «entregándolos al pueblo que había sufrido sus injusticias». Añade un parangón entre los espartanos que abandonan a sus siervos oligarcas y los amos que ponen cadenas a sus perros rabiosos.[9] Evidentemente, un discurso así no dejaba presagiar nada bueno. No es casualidad que Jenofonte le dedique tanto espacio. Su testimonio tiene el mérito de no pretender recrear con su fantasía los discursos de los protagonistas: dice, aunque sea resumidamente, lo que efectivamente expresaron. También esto forma parte de su *crónica*. En el caso del discurso de Trasibulo, Jenofonte prefiere transcribir el que a su juicio es el pasaje más importante: aquel que da a entender, más allá

de las palabras de mera conveniencia –que Jenofonte parafrasea expeditivamente–, que los vencedores consideraban a los adversarios derrotados como una presa en sus manos. Hecho al que Jenofonte da gran importancia, puesto que tiene mucho que ver con los acontecimientos que, a continuación, tuvieron lugar en su vida, a los que enseguida nos referiremos.

Jenofonte completa su relato con un episodio que, insertado justo después del discurso de Trasibulo, es más elocuente que cualquier comentario. «Tiempo después –escribe– corrió la voz de que los de Eleusis [es decir, los oligarcas que habían obtenido el permiso de retirarse allí sin ser perseguidos] estaban enrolando mercenarios. Entonces marcharon en masa en contra de ellos [el sujeto no se especifica, y lo lógico es pensar en una referencia directa a los hombres de Trasibulo]: a los jefes, reunidos en asamblea, los mataron, a los otros los obligaron a pacificarse mediante la intervención de amigos y parientes. Después juraron no albergar odio, y aún hoy el pueblo mantiene su fe en esos juramentos.»[10] La escena de la emboscada, contada con el habitual laconismo de Jenofonte, es espeluznante; e inesperadamente se repite poco más adelante, en un escenario bien distinto. Pero la crónica encierra un ardid narrativo. Detrás de aquel genérico «tiempo después» se esconde en realidad un intervalo de casi tres años. Jenofonte, sin embargo, mediante su estilo sumario, hace aparecer el asedio «democrático» de Eleusis como si fuera casi la consecuencia inmediata del discurso triunfante de Trasibulo. Aristóteles, en cambio, al narrar los mismos acontecimientos, aporta la fecha exacta del asedio: «En el tercer año posterior a su partida», es decir en el 401-400. Como contrapartida, Aristóteles se muestra elusivo acerca del contenido de aquellos acontecimientos: dice con elegancia que «en el tercer año posterior a su partida [o sea posterior a su retirada en Eleusis] *se reconciliaron* también con aque-

llos que se habían radicado en Eleusis».[11] Difícil encontrar una expresión más descarada. El asedio y la masacre a traición de los jefes queda por completo silenciada, y seráficamente sólo se menciona el acuerdo, que como es lógico fue posterior al asedio. En definitiva, Jenofonte dice lo que sucedió, en toda su crudeza, aunque falsea la cronología; Aristóteles da la fecha exacta pero esconde –quizás lo escondía su fuente de información– los infamantes acontecimientos. Es digno de mención, en fin, el hecho de que Jenofonte mencione la amnistía en este pasaje y no donde efectivamente hubiera debido hacerlo, es decir dos años antes, al final de los acuerdos de paz tras la victoria de Trasibulo.

¿Por qué Jenofonte realiza estos desajustes temporales? Quizás porque debía hacer que cuadrasen las cuentas. El hecho más importante de su vida, aquel que inspiró su mejor libro, la *Anábasis*, es su fuga de Atenas por la misma época en que se producía el asedio de Eleusis. A decir verdad, «fuga» parece una palabra demasiado fuerte. Tal como él lo cuenta, las cosas sucedieron así: un tebano llamado Próxeno, antiguo amigo suyo, trabajaba para Ciro el joven, hermano menor del flamante rey de Persia, Artajerjes. Un día el tebano le escribió una carta en la que le proponía unirse al cuerpo de expedicionarios que Ciro estaba alistando.[12] Jenofonte mostró la carta a Sócrates, pidiéndole consejo. Por aquel entonces, el ascendiente de Sócrates sobre Jenofonte era tal que, antes de tomar una decisión importante, éste se sometía al criterio de su maestro. Sócrates le desaconsejó la partida, mediante un argumento político: si se aliaba con Ciro –le dijo– podía suscitar sospechas en la ciudad, ya que éste había apoyado abiertamente a los espartanos en la guerra contra Atenas. Si se tiene en cuenta que, en aquel momento, Atenas, a pesar de la caída de los Treinta, se mantenía como «amiga y aliada» de Esparta, el razonamiento no tiene, a primera vista, demasiado sentido. Sin embargo sí lo adquiere

cuando se recuerda que Jenofonte se había ya mostrado como «filoespartano» durante la guerra civil –es decir, como fiel partidario de la oligarquía– y que, *en la medida en que se hallaba ya expuesto por aquel reciente «incidente»*, de embarcarse al encuentro con Ciro habría agravado su posición como persona «sospechosa» a los ojos de la ciudad. El desenlace es bien conocido: Sócrates le sugirió que se dirigiera al dios de Delfos, al oráculo, para preguntarle si debía partir o permanecer en Atenas. Jenofonte, en efecto, se encaminó a Delfos, pero fue otra la interrogación: a qué dioses, preguntó, debía ofrendar sacrificios para tener un buen viaje y un feliz retorno. Asunto sobre el cual Apolo respondió con toda precisión. A Sócrates no le hizo ninguna gracia la desobediencia de su discípulo, y le remarcó que la pregunta que debía haber hecho al dios era otra. «Sin embargo –concluyó–, puesto que así lo has preguntado, debes hacer cuanto el dios te ha ordenado.»[13]

De modo que, después de todo, no es exagerado hablar de «fuga». Jenofonte decidió irse a pesar de todo; a pesar de que sólo muy vagamente –y, como después descubrió, engañosamente– había sido informado del objetivo del viaje, y también al precio de causar un disgusto a Sócrates, a quien, probablemente, había tratado también de involucrar en la empresa al exponerle el dilema acerca de su decisión.

¿Decidió irse, a pesar de todo, porque no se sentía seguro en Atenas? Es la hipótesis más probable. Retomemos los indicios recogidos hasta aquí al hilo de su «diario de la caballería de los Treinta»: 1) No sólo ha formado parte de aquel cuerpo militar particularmente comprometido con los Treinta (a pesar de que, curiosamente, él no lo menciona). 2) Los caballeros han cometido auténticos crímenes, a pesar de los atenuantes («¡eran órdenes!») y las discriminaciones («fue

Lisímaco el que mató a los campesinos») que Jenofonte no pierde ocasión de sacar a la luz; en algún caso, como en la matanza de Eleusis, todos estaban involucrados, y no es casualidad que Jenofonte refiera textualmente las palabras de Critias sobre el asunto, apenas acabada la masacre: «era necesario comprometeros». 3) En este punto, es muy sospechoso el silencio de Jenofonte acerca de la cláusula del acta de pacificación del 403, que excluía de la amnistía los crímenes de sangre. Esta cláusula implicaba que los caballeros no podían estar demasiado tranquilos, puesto que, al menos los jefes, iban a ser llevados ante el tribunal. 4) Es asimismo sospechoso que ponga la cláusula de la amnistía después del asedio tendido, en Eleusis, a los jefes oligárquicos, con el pretexto de que «estaban enrolando mercenarios». Llegado el caso, también él se había enrolado con los mercenarios que el tebano Próxeno reclutaba para Ciro. De esta manera se sugiere –aunque más al lector contemporáneo del autor que a la remota posteridad– que Jenofonte se fue porque faltaba en Atenas la mínima seguridad indispensable, a pesar de la amnistía. Ello sin contar el hecho de que la amnistía comportaba aquella significativa excepción acerca de la cual Jenofonte prefiere callar. Por otra parte, la fuga lo sustrajo al clima generado por la dura proclama de Trasibulo, que refiere con toda precisión. 5) A la luz de todas estas implicaciones personales, latentes o explícitas, el relato que hace Jenofonte de la guerra civil, y sobre todo de su conclusión, resulta bastante polémico y hábilmente apologético. El asedio de Eleusis, acontecimiento que salpicó seriamente la imagen de la renacida democracia –la misma que, en el 399, llevará a Sócrates al tribunal que lo sentenció a muerte–, es un episodio que otros prefieren ocultar (por ejemplo, las fuentes de Aristóteles); para Jenofonte, por el contrario, se trata de la necesaria conclusión de todos los acontecimientos. 6) Pero ¿por qué tanto empeño en urdir un relato tan hábil? ¿A qué se debe

una tan clara voluntad de distanciarse de Critias, las constantes aclaraciones acerca de las responsabilidades individuales y –elemento nada secundario– la cruda representación de la sed de venganza de los vencedores? Una reconstrucción tan sagaz de los hechos no puede tener otro objeto que la precisa defensa de su propia conducta.

Todo ello deja ver que Jenofonte no albergaba muchas esperanzas de escapar a la acción de la justicia. Por lo demás, Sócrates, siguiendo sus convicciones, permaneció en la ciudad, y lo pagó con la vida. Sólo era cuestión de tiempo; y suerte había tenido ya de no sucumbir, como los otros jefes oligarcas, en aquel asedio que las crónicas atenienses silencian. Por eso se fue Jenofonte. Un nuevo mundo se abría para él. Un mundo mucho más vasto, incluso en el sentido geográfico: espacios, masas humanas, caminos, montañas, costumbres desconocidas y lenguas nunca antes oídas. Nada de ello le impidió, sin embargo, permanecer psicológicamente embebido en su «superioridad» de griego entre los bárbaros; al regresar a Grecia, no pocos años más tarde, volvió a pensar en la política en los mismos términos tradicionales, como si su experiencia del mundo no hubiese sido más que un paréntesis. En su último tratado, denominado *Recursos económicos*, escrito ya en la vejez, se esforzará en proponer una solución a los problemas financieros del Ática. A pesar de todo, como veremos, aquella experiencia dejó huella en él.

3

Durante la larga aventura asiática, cuando se lanzó junto con las tropas de Ciro hacia el corazón de Mesopotamia, y más tarde, durante el viaje de vuelta en una interminable y tortuosa retirada, su ciudad nunca dejó de acompañarlo como una sombra. Un estado de ánimo que, probablemente,

es frecuente entre los mercenarios, puesto que en un mercenario se convirtió rápidamente Jenofonte a todos los efectos; incluso en un jefe de mercenarios, tras el asedio orquestado por el sátrapa Tisafernes, un personaje sobre el que deberemos volver. Todos ellos se comportaron, en la larga marcha que los llevó del Éufrates al Mar Negro y de allí a Europa, como verdaderos trozos desprendidos de su ciudad de origen, con sus rivalidades y recelos. En el caso de Jenofonte, aquella sombra tenía un significado un tanto siniestro. Es verdad que él nunca lo dice abiertamente, pero en un par de ocasiones lo deja traslucir en la *Anábasis.* Hacia la mitad del quinto libro abre una inesperada digresión con estas palabras: «Después que Jenofonte [él habla siempre de sí mismo en tercera persona, como lo hará Julio César en sus *Comentarios*] se había exiliado etc.»[14] Pero hasta ese momento *nada había hecho sospechar* al lector que el narrador, tras la aventura asiática, emprendida en contra del consejo de Sócrates, hubiera debido exiliarse. Mucho después, cuando la campaña había finalizado hacía ya tiempo, e incluso había acabado extravagante aventura al servicio del desconocido Seutes, reyezuelo de una tribu tracia, Jenofonte –quien, en cuanto narrador y protagonista al mismo tiempo, sabía perfectamente que *no* había vuelto nunca a Atenas– declara que estaba decidido a volver a la patria, dado que ya no tenía motivos para continuar como mercenario. Explica entonces, como si el lector estuviese ya al corriente: «pues aún no se había promovido en Atenas el voto de destierro contra él».[15] Pero poco después se deja convencer una vez más de no volver; lo cual indicaría que, en el ínterin, había tenido lugar aquella votación acerca de su exilio. Las puertas de la ciudad se le cerraron entonces para siempre. Por eso Jenofonte se estableció definitivamente al servicio de los generales espartanos en Asia. Lo que demuestra que Sócrates no se había equivocado en su previsión, en aquel diálogo sostenido antes de la parti-

da, cuando había previsto un cariz «espartano» de la aventura en Asia.

Aquella breve frase («aún no se había promovido en Atenas el voto de destierro contra él») es una valiosa atalaya desde la que observar un cúmulo de cosas. En primer lugar, deja ver que cuando poco después, en la primavera del 399, Jenofonte decide no regresar, es porque en Atenas se había finalmente llevado a cabo la votación que lo condenaba al exilio. ¿Cómo no relacionar ambos hechos? Casi contemporáneamente tenía lugar el juicio contra Sócrates; años más tarde, Jenofonte escribirá un opúsculo sobre la muerte de Sócrates, la denominada *Apología*, en la que recordará con dolor que él no se hallaba en Atenas en aquel momento, justamente por haberse marchado desobedeciendo el consejo del maestro. En segundo lugar, es un notorio indicio psicológico: es el pensamiento latente, el secreto tormento que emerge, como se pone de manifiesto en aquel «aún no», que denota hasta qué punto aquella sentencia adversa le causaba pavor y era, al mismo tiempo, tenida por inevitable. Pero sobre todo, y se trata tal vez de la deducción más inquietante que aquellas palabras sugieren, se abre un indicio, o casi una certeza, acerca de las razones de la condena. La condena al exilio era el castigo acordado a los delitos de sangre; por otra parte, en ausencia del imputado, era la única pena aplicable. No se trataba, por tanto, del «pseudoexilio», como se denomina en la moderna jurisprudencia la autoexclusión de la comunidad a la que queda condenado el ciudadano que se sustrae a un proceso, sino de un auténtico exilio, votado como pena específica para aquel género de delitos que ni siquiera el acta de pacificación del 403 había podido cancelar. No es casualidad, entonces, que Jenofonte, en su crónica del gobierno de los Treinta, omita justamente aquella cláusula, que le atañía directa y personalmente por algo que tal vez ignoramos pero que estaba en la base de aquella

decisión de marcharse, de dejar a sus espaldas las insoslayables consecuencias de la guerra civil.

Al menos, eso era lo que intentaba. Sin embargo, la realidad fue otra. En un principio la campaña contra el Gran Rey, cuyos verdaderos objetivos se fueron revelando poco a poco, concentró toda la atención y las energías de Jenofonte. El punto culminante de la tensión se alcanzó en el otoño del 401, durante la gran batalla campal de Cunaxa, muy cerca de la actual Bagdad, un poco al norte de Babilonia, en el punto en que los dos ríos de la Mesopotamia llegan casi a tocarse y crean un corredor a lo largo de varios kilómetros en el corazón del desierto. El frente de la batalla era tan amplio que en un determinado punto de la lucha se ignoraba por completo lo que pudiera estar sucediendo varios kilómetros más allá. Los mercenarios griegos, y Jenofonte entre ellos, comandados por el rudo Clearco, espartano desterrado con alguna condena a muerte sobre las espaldas, se cubrieron de gloria, como suele decirse, y volvieron al campamento con la convicción de haber ganado la batalla. Sólo a la mañana siguiente supieron que, en realidad, habían perdido. Fue entonces cuando comenzó su odisea.[16] En verdad, aquella tarde, y luego por la noche, a medida que el tiempo transcurría y Ciro, el joven pretendiente al que se habían unido, no regresaba al campamento, una extraña inquietud comenzaba a recorrer las tiendas y las hogueras. Al alba, finalmente, decidieron ir en su busca. Pero no llegaron a hacerlo: en ese momento vinieron a su encuentro hombres anunciando que Ciro había caído en el combate, traicionado por sus soldados persas. De sus concubinas, la que llamaban «sabia y hermosa» había sido capturada; la otra, Milesia, «escapó en paños menores» de la tienda y se salvó gracias a la ayuda de algunos hombres griegos.[17]

Poco después arribaron los mensajeros del Gran Rey y del potente Tisafernes, el sátrapa que hasta algunos años antes ha-

bía manejado los hilos de la política griega, haciendo que espartanos y atenienses se enfrentaran entre sí como peones en un tablero de ajedrez. Los vencedores dictaban las condiciones: presentarse ante Tisafernes y entregar las armas. Los derrotados, que no se resignaban todavía a su condición de tales, se resistían. Un griego al servicio de los persas, que acompañaba como intérprete a los mensajeros del Rey, destacaba por su arrogancia. Jenofonte lo encaró con un razonamiento: no nos queda otra cosa que las armas y nuestro valor; sin las armas, no podríamos siquiera demostrar nuestro valor; con las armas, los papeles entre vosotros y nosotros pueden llegar a invertirse. Falino lanzó una carcajada e inició su sarcástica réplica con estas palabras: «Pareces un filósofo, muchacho, y dices cosas que no dejan de ser graciosas.»[18] Ésta es sólo una parte, aunque muy significativa, de un largo diálogo entre vencedores y derrotados, que quiere tal vez emular el célebre diálogo de Tucídides entre melios y atenienses, en el que se da una situación análoga. Durante el diálogo, Jenofonte transcribe sus propias palabras y se hace identificar con la réplica: «Pareces un filósofo.» Probablemente no se presenta con su verdadera identidad, a pesar de que algunos fiables manuscritos aportan el nombre en este pasaje: «... entonces Jenofonte Ateniense dijo...». Pero en este caso se deberá dar la razón a los manuscritos menos reputados, que ponen a Teopompo en el lugar de Jenofonte. No falta, por otra parte, quien escoja una vía intermedia: «Entonces Jenofonte, llamado también Teopompo, dijo...» Lo más probable es que en este pasaje Jenofonte prefiriera jugar nuevamente con su identidad recurriendo a nombres falsos. Por lo demás, la misma *Anábasis* salió a la luz bajo un seudónimo, el de Temistógenes de Siracusa. Entre otras cosas, porque ello le permitía hablar libremente de sí mismo, y acaso refutar a otros que quisieran narrar a su vez estos acontecimientos. Es casi seguro que en el diálogo con Falino el nombre de Jenofonte no fuera mencionado sino tan sólo

sugerido mediante un título que, al mismo tiempo, le concedía una jerarquía mucho mayor: aquella de «pareces un filósofo». Es asimismo posible que se manifieste en este pasaje, que tiene lugar al principio del libro tercero, la voluntad de poner en escena a Jenofonte en el momento justo en que podía aparecer como un «salvador». Pero en otros casos da la impresión de que lo hiciera como un juego. Por ejemplo, el navarca que en las *Helénicas* se llama «Samio», en la *Anábasis* se convierte en «Pitágoras».

El recurso a los nombres falsos tiene, en todo caso, un valor concreto, ligado sobre todo a la experiencia humana y política de Jenofonte. Durante el largo periodo en que vivió como exiliado, Jenofonte difundió sus escritos –destinados a un público «panhelénico», es cierto, pero a los atenienses en primer lugar– bajo seudónimo. La crónica de la guerra civil circuló, con mucha probabilidad, como escrita por un tal Cratipo, y la *Anábasis* como de Temistógenes.[19] Era un modo de proceder casi obligatorio para un exiliado; y toda la obra de Jenofonte está dominada por la traumática experiencia del destierro. El anonimato más o menos transparente –sólo desvelado mucho más tarde, cuando cambió su situación personal– permitía llevar a cabo el sutil e infatigable trabajo de autodefensa. Lo que Jenofonte escribe, en la crónica de la guerra civil y en la *Anábasis*, está orientado a ese objetivo por encima de cualquier otro.

Se podrían hacer toda clase de especulaciones acerca de los motivos que llevaron a Jenofonte a elegir un seudónimo como Teopompo para aquella parte de la *Anábasis* que precede a su verdadera entrada en escena como protagonista del relato. «Teopompo» es un nombre muy pretencioso si se analiza en su significado literal: «enviado de dios», «don de dios», u otros similares. Lo cual alude, probablemente, al papel que Jenofonte tuvo –o pretendió tener– en la salvación de aquellos hombres, que de improviso se encontraron en las

manos de un enemigo infinitamente superior y en nada dado a la clemencia. De todas formas, el discurso de Jenofonte, que con tanto ahínco provocó Falino, careció de todo efecto. Después de inútiles vacilaciones, y de un principio de retirada con los persas pisándoles los talones, Clearco y el resto de los jefes mercenarios aceptaron reunirse con Tisafernes en las condiciones propuestas por él. Fueron capturados a traición y masacrados. Jenofonte se vuelve a encontrar entonces con la misma escena con la que concluía su relato de la guerra civil: una emboscada en la que los suyos aceptaban el diálogo y eran capturados a traición y asesinados. En Atenas, por obra del «pueblo soberano» y de sus líderes; en Persia, a manos del más temible y ambiguo de los sátrapas del Gran Rey, aquel Tisafernes que, tiempo atrás, había jugado también con la vida de Alcibíades.

4

Entonces Jenofonte retomó las armas. En su propio relato, la iniciativa fue completamente suya: quiso convocar, como en la *Ilíada*, un consejo nocturno, además de la valiente propuesta de nombrar nuevos jefes –él será uno de ellos– aunque subordinados, una vez más, a un espartano. En este caso, aquel Quirísofo que, durante buena parte de la célebre retirada, tomará el puesto y el papel del desafortunado Clearco. En los años de la indiscutida hegemonía lacedemonia, durante una década feroz, la primacía de los espartanos era aceptada por todos. Incluso por aquel grupo de desterrados en retirada, a miles de kilómetros de distancia de su patria, como eran aquellos hombres a cuya salvación se encomendó Jenofonte. Comenzaba entonces el *regreso (nostos):* una marcha lenta, tortuosa, llena de peligros, en la que a Jenofonte le pasó de todo, igual que a Ulises, el héroe que, se-

gún Homero, «conoció las ciudades y los corazones de muchos hombres». Vio paisajes interminables e infranqueables montañas; vio pueblos desconocidos, a veces hostiles. Vio también a los bárbaros de la subversión radical, los mosinences: aquellos que, perdidos en las estribaciones de los Cárpatos, hacen en público lo que todos los hombres realizan en privado. El viaje entero lo contó en la *Anábasis*, que sería una de las lecturas preferidas de Alejandro Magno, quien encontró en ese libro la descripción de la ruta que llevaba al corazón del imperio persa. Más allá de su importancia militar, no hay que subestimar la importancia científica de este libro. Fue una experiencia que lo acercó a Herodoto, quien supo sacar de ese viaje una filosofía de una suprema tolerancia. Pero sobre todo lo acercó a Ulises, el héroe que no quería volver, el héroe perpetuamente de viaje, siempre lejos de su casa, a la que sin embargo dice anhelar. El héroe que, al final de la *Odisea* –recién vuelto a casa–, presiente que enseguida volverá a emprender el viaje. De ahí que Dante lo imaginara animado por un «ardor» de conocimiento mayor que cualquier otro afecto, un aguijón tan fuerte como para llevarlo, ya «viejo y tardo», a afrontar un último viaje. Como Ulises, Jenofonte encontró a cada paso, a lo largo de su camino de vuelta, pretextos para no volver, y se dejó seducir por ellos. Llegó a acariciar el proyecto de fundación de colonias griegas en el Mar Negro y, como le sucedió a Ulises, su reticencia a regresar lo fue volviendo odioso a sus propios hombres, quienes sin embargo se lo debían todo. Pero ellos no sabían su secreto, aquel secreto que sólo se revela de manera oblicua y hacia el final del relato, cuando se alude a la votación de una sentencia que, en Atenas, lo condenaba al exilio.

Por eso, acabada la aventura de los «Diez Mil», no dudó en ponerse, junto con un puñado de hombres que orgullosamente se hacían llamar «los hombres de Ciro», al servicio de

los comandantes espartanos. Esparta había visto con buenos ojos la iniciativa de Ciro, y tal vez incluso la había impulsado; tras la caída de éste, Esparta abrió las hostilidades en Asia. Jenofonte, que seguía siendo un apátrida, hizo de aquella guerra la suya propia. También de esta aventura nos dejó un diario: los libros III y IV de la obra que luego se titularía *Helénicas*. Gracias a ese texto sabemos a qué comandantes conoció; cómo trabó amistad con Agesilao, el rey lacedemonio que se anticipó, sin éxito, a la empresa de Alejandro contra Persia; de qué forma, como consecuencia de ello, regresó a Grecia y se vio envuelto en Coronea, en Beocia, en una batalla en la que los atenienses combatían en el frente opuesto (394 a.C.). Situación que, por lo demás, no tenía nada de insólito para un desterrado.

El prestigio que Jenofonte llegó a tener para los espartanos se deduce del tributo que recibió de ellos: un terreno en las proximidades de Olimpia, en Áulide, región bajo autoridad espartana, en una localidad denominada Escilunte, donde hace algunos años los arqueólogos han creído encontrar los restos de la que fue su casa. Un regalo como ése no era sólo un premio al fiel soldado y amigo, sino además un reconocimiento formal de su integración en la comunidad espartana. De hecho, cuando Esparta, derrotada por Tebas en la batalla de Leuctra (371 a.C.), perdió Áulide y otras regiones del Peloponeso, Jenofonte debió huir del país, igual que los espartanos. Perdió así aquel «paraíso», como lo llamó en una página muy estudiada de la *Anábasis*,[20] y se refugió en Corinto. Diez años más tarde (362 a.C.) sus hijos, que «habían sido educados en Esparta», como afirma Diógenes en la *Vida de los filósofos*, combatían en la caballería ateniense, en Mantinea: señal de que la condición de exiliado había tocado a su fin. Los honores póstumos ofrendados a Grilo, el hijo de Jenofonte caído en aquella batalla, honores particularmente solemnes y reiterados «para rendir homenaje al pa-

dre», como escribe Aristóteles, que tenía veinte años por entonces. Es la confirmación definitiva de que Jenofonte había recuperado plenamente su condición de ciudadano ateniense; sin embargo, todo parece indicar que nunca volvió a radicarse en Atenas.

5

A través de sus obras, Jenofonte estableció un diálogo con Platón, el otro socrático que puso al maestro como protagonista de sus escritos. Un diálogo cuya aspereza no pasó inadvertida a los estudiosos antiguos.[21] La disputa se desarrollaba, como no podía ser de otra manera entre discípulos de Sócrates, en el territorio de la teoría política, de la discusión en torno a la «mejor» fórmula político-social. Al modelo platónico, cuyo punto culminante es la propuesta del gobierno de los filósofos, Jenofonte opone, en la *Ciropedia*, la idea de un monarca «educado» de manera completa, incluida la filosofía. El ejemplo que propone es justamente el de Ciro el Grande, idealizado al máximo. Ya los críticos antiguos advirtieron que era este modelo el blanco al que Platón dirigió sus dardos en *Leyes*, la obra de su extrema vejez, la única en la que Sócrates no figura entre los interlocutores. En ella, Platón hace decir al personaje denominado «el Ateniense» que en verdad Ciro había sido un «general hábil y patriótico», pero que no «había recibido siquiera la sombra de una educación que mereciera tal nombre».[22] Por su parte, en las *Memorables*, Jenofonte impugna al Sócrates que en los diálogos platónicos diserta sobre geometría, considerándolo muy apartado de la verdad.[23]

A la rivalidad entre Platón y Jenofonte no le faltaban, seguramente, motivos personales. De otra forma no podría explicarse el encarnizamiento de Jenofonte al trazar un perfil

no sólo negativo sino incluso repugnante de Menón, cuando se refiere, en la *Anábasis*, a los jefes mercenarios capturados a traición por Tisafernes.[24] Este Menón es, lógicamente, el personaje con el que Platón titula su diálogo *Menón o de la virtud*, y de quien hace un retrato sumamente favorable. En ese diálogo, Menón aparece exento de los defectos que Platón atribuye a los sofistas; al final de la obra se dirige a un Sócrates cada vez más amistoso con el tono que hubiera podido utilizar uno de sus discípulos. La aspereza mostrada por Jenofonte podía tener su origen en las rivalidades internas del grupo de los socráticos, que la guerra civil, y el papel que a cada uno le tocó cumplir en ella, volvió aún más retorcidas y emponzoñadas. Por otra parte, un acontecimiento ulterior agravó la irritación de Jenofonte hacia Menón: la sospecha de que éste hubiera sido quien traicionó a los jefes, movido por el objetivo de ganarse el favor de Tisafernes. En todo caso, cabe preguntarse cómo es posible que Menón, oriundo de Larisa, en Tesalia, y cuyo oficio consistía, hasta donde sabemos, en ser capitán de mercenarios, haya sido puesto por Platón como interlocutor de Sócrates para debatir el más comprometido de los problemas: la naturaleza de lo que definimos como «virtud», y la posibilidad de enseñarla. Sin duda se nos escapan multitud de elementos, pero no podemos olvidar, al enfrentarnos con este enigma, un nuevo elemento que juega en contra de Jenofonte: el desprecio hacia aquellos que habían dejado la ciudad para embarcarse con Clearco y Ciro, definidos por Isócrates, en un pasaje que sin duda alude a Jenofonte, como «la hez de todas las ciudades».

El antagonismo entre los dos grandes socráticos se centra sobre todo en la cuestión siempre candente de la «mejor forma de gobierno». Cuestión que, en tiempos de exasperadas convulsiones, como el que a ambos les tocó vivir, aparece como un problema de índole más práctica que especulativa. No debemos olvidar que tanto Platón como Jenofonte cre-

yeron en Critias y en su experimento. Platón declara haberse retractado enseguida, al ver que perseguían o amenazaban con perseguir incluso al propio Sócrates. Jenofonte, en cambio, participó de aquella aventura hasta sus últimas consecuencias, y lo pagó durante buena parte del resto de su vida. Platón no dejó de soñar con el gobierno de los filósofos, y Critias y los suyos se creían dentro de esa categoría. Jenofonte, quizás también en razón de su experiencia directa tanto de la monarquía persa como de la espartana, recogió y relanzó, en su obra mayor, la *Ciropedia*, el ideal monárquico: el del «buen rey», entronizado –a diferencia del «tirano»– a la cabeza de una *élite* de «iguales», identificados en ocasiones con los persas «pura sangre» de la antigua Persia, en la que Ciro se había educado, y en otras oportunidades con los «iguales» de Esparta. Jenofonte vivió la decadencia de ambos mundos e intuyó o previó con mayor claridad que Platón –aunque no por ello dejara de tener conciencia de las imperfecciones de cualquier modelo– las formas políticas que se afirmarían durante el siglo siguiente, que se abriría poco después con la conquista macedonia de Oriente.

PLATÓN Y LA REFORMA DE LA POLÍTICA



Platón era al menos una decena de años más joven que Jenofonte. Éste, siendo aún muy joven, fue salvado en Delion (424 a.C.) por su maestro[1] –quien supo mantener la sangre fría en medio de la debacle ateniense–, de lo cual se deduce que Jenofonte tenía por entonces al menos veinte años. Por tanto, había conocido la guerra contra Esparta desde el principio, y cuando zarpó rumbo a Asia tenía ya cerca de cuarenta años. Platón, por su parte, nació el año en que Pericles murió de peste (430-429 a.C.), o tal vez el año siguiente.[2] No tenía más de quince años cuando la ciudad se vio conmocionada por la mutilación de las hermas, el misterioso atentado con que se buscaba aterrorizar al pueblo, empeñado por entonces en la conquista de Sicilia. Un atentado que quedó impune, al menos en lo que respecta a sus verdaderos responsables, y cuya estela de resentimientos y oscuras confabulaciones desembocarían en el golpe de Estado. Aquel acontecimiento, pergeñado en el seno de los ambientes a los que Platón pertenecía por nacimiento, marcó la juventud del filósofo. Personas muy cercanas a él sufrieron la represión. Fedro formó parte del grupo de hombres al que se le confiscaron sus bienes como consecuencia de la oleada de juicios que siguieron a aquella provocación. En un diálogo de ju-

ventud, que lleva por título el nombre del hijo de Pisístrato, *Hiparco*, Platón evoca aquellas hermas, que el hijo del tirano había mandado colocar en todos los caminos del Ática y en el ágora. Dos años más tarde, Platón fue un horrorizado espectador de la más grande tragedia vivida por la ciudad: la pérdida de toda la flota y de miles de hombres adultos, que eran la columna vertebral de la ciudadanía, a manos de los siracusanos. Fue entonces cuando, por primera vez, Siracusa se impuso a su imaginación. Ya no se trataba de la atractiva y remota ciudad de poniente cuyo destino, al menos en los tiempos de las guerras persas, se había cruzado con frecuencia con los de la madre patria; pasaba a ser, ahora, la nueva gran potencia, la primera que se mostraba capaz de derrotar a la armada ateniense.

1

De sus parientes, el más relevante en la escena política era Critias. Y no lo era menos en la escena teatral; ésta era, por entonces, la sede más importante de la comunicación de masas en Atenas, junto con la asamblea, pero seguramente más populosa y frecuentada por la gente. En la asamblea reinaba por entonces un cierto ausentismo: sólo en las grandes ocasiones se llegaban a reunir cinco mil personas; en la *routine* el número de los presentes era mucho menor. En cambio, Platón da cuenta de una función teatral a la que asistieron treinta mil espectadores.[3] Allí se forjaba la conciencia de la ciudad mediante una forma de arte que, si bien controlada por el Estado, permitía que se expresasen autores que sutilmente, a través de la escena, ponían en tela de juicio los fundamentos de la ciudad. Durante los años críticos de la juventud de Platón este fenómeno se hallaba en su apogeo, y Critias era uno de aquellos autores; su socio era Eurípides.

Ambos se intercambiaban las tragedias; si era necesario, uno ponía en escena la obra del otro. El trabajo más importante era el de dirigir al coro y a los actores; quien se hacía cargo de ello podía figurar como autor de la obra, y con frecuencia ciertamente lo era. Razón por la cual existen grupos de tragedias, y hasta tetralogías completas, que fueron denominadas como «de Eurípides o de Critias».[4] En muchos casos fue el fruto de un trabajo conjunto; cosa muy frecuente, por otra parte, en esa gran labor artesanal que es el teatro. Desde siempre los autores teatrales, como en cualquier otra disciplina de la artesanía, cogían aprendices que, después de colaborar con ellos, heredaban más tarde sus puestos; y también los actores dejaban sus huellas en el texto. Lo cual no es exclusivo del teatro antiguo: se sabe que el final adoptado por Kubrick en su película más importante, *Senderos de gloria* (1957), fue decidido por sus extraordinarios intérpretes. Entre Eurípides y Critias había además otro vínculo: una proximidad intelectual, que puede compararse a la aportación de Elizabeth Hauptmann o Helene Weigel a la dramaturgia de Brecht.

Se ha conservado un largo fragmento del *Sísifo* de Critias. Resulta suficiente para comprender por qué el «sofista» Critias había sido blanco de la misma acusación dirigida con frecuencia a Eurípides: la de ateísmo. La obra se ambientaba en los tiempos remotos en que la vida humana carecía de orden, era esclava de la fuerza, es decir cuando en verdad *«homo homini lupus»*. Así, pretendía explicar el nacimiento de la ley como un correctivo, desgraciadamente imperfecto e ineficaz, ya que «la gente hacía el mal a escondidas». Pero, al final, «un hombre sagaz y sabio inventó para los seres humanos el temor de los dioses» como único remedio.[5] Esta obra teatral era considerada subversiva, acusación que no carecía de cierta base. Como político, Critias participó desde el primer momento, junto a su padre Calescro –hermano de Glaucón, el abuelo de Platón–, en los intentos de subversión oligárquica. Poco des-

pués de la caída del «gobierno de los Cuatrocientos», Eurípides partió hacia Macedonia, mientras que Critias prefirió refugiarse por un tiempo en Tesalia. Pocos años más tarde, estando ya Critias en el gobierno, bajo el terrible régimen de los Treinta, en una Atenas vacía y espectral, el hijo de Eurípides puso en escena las tragedias póstumas de su padre, muerto en el exilio, en la corte macedonia. Curiosamente, obtuvo entonces ese primer premio que la ciudad democrática no había concedido casi nunca al aborrecido sembrador de dudas. No falta, por otra parte, una tradición que relaciona a Platón con Eurípides: habrían estado juntos en Egipto, «para ver a los profetas».[6] Allí Eurípides habría enfermado, y los sacerdotes lo habrían sanado con un tratamiento conocido como «la cura del mar». De este hecho quedaría rastro en *Ifigenia en Táuride*, drama en el que Eurípides hace decir a Ifigenia que «el mar lava toda la suciedad humana» (v. 1193). No sabemos la fecha exacta en que fue escrita *Ifigenia en Táuride*, pero podría datarse hacia el 412 a.C., cuando Platón era ya un adolescente. Estos datos se los debemos a Diógenes Laercio, pero pueden ser falsos, ya que éste incurre en anacronismos tan flagrantes como el de hacer aparecer vivo a Eurípides después de la muerte de Sócrates. De todas formas, no deja de tener interés la existencia de una tradición que vinculaba a Platón con Eurípides, puesto que representa en sí mismo un dato significativo. En cuanto al viaje a Egipto, se trata de un momento de la vida de Platón del que nos gustaría tener más datos, y sobre el que deberemos volver. Ahora bien: cuando en el mismo pasaje de Diógenes leemos que «Platón había decidido encontrarse con los Magos, pero la guerra de Asia lo indujo a renunciar»,[7] vislumbramos casi un *programa de viajes de formación* que Platón había concebido para sí: los «Magos» podrían hacer pensar en un viaje a Persia, impedido por esas no especificadas «guerras de Asia» (¿se trata de las campañas de Agesilao?). En todo caso, el vínculo con Eurí-

pides no puede ser ajeno al precoz interés de Platón por la tragedia.

En el diálogo titulado *Critias*, de cuya autenticidad no cabe duda, en un determinado punto Platón representa a Sócrates animando amablemente a Critias en su actividad teatral.[8] Dicearco, discípulo directo de Aristóteles, cuenta en un escrito biográfico que Platón desarrolló una actividad poética intensa, componiendo no sólo ditirambos y cantos líricos, sino también tragedias, y que, además, había estudiado pintura. Según este testimonio, su alejamiento del arte escénico habría sucedido de esta forma: mientras se preparaba para presentar en una competición una tragedia suya, oyó la voz de Sócrates frente al teatro de Dioniso y prendió fuego a sus versos, exclamando: «¡Hefesto, acércate: es a ti, ahora, a quien Platón necesita!»[9] Es curiosa la idea de que Platón se dirigiera al teatro, a la representación de sus propios dramas, llevando el texto escrito de aquello que los actores debían recitar. De todas formas, este relato se lo debemos a eruditos muy posteriores, que no tenían las ideas muy claras acerca de las costumbres del teatro ático. Más allá de sus anacronismos, el significado de esta anécdota se aclara si se considera el valor simbólico del acto de quemar: debía significar una ruptura completa con toda una época de su vida; aquellos manuscritos no eran sólo repudiados sino que quedaban eliminados. El mismo esquema que encontramos en la vida de otros hombres «iluminados» por Sócrates, como es el caso de Jenofonte. Sócrates se encontró con éste en una callejuela, le cerró el paso con su bastón –como en un dibujo en un jarrón antiguo– y le preguntó: «¿Dónde se compran las mercancías?»; la respuesta fue inmediata. A continuación Sócrates le espetó: «¿Y cuál es el lugar en que se hacen los hombres de bien?»; esta vez, el otro no supo qué contestar; entonces Sócrates le dijo: «Sígueme y lo sabrás.»[10] En esta anécdota, en la que, quizás por primera vez en Occidente, la *filosofía*

aparece opuesta a la *mercancía* se encuentra ya el «clima» del proselitismo y de la «conversión». El encuentro con el maestro comporta un corte con el pasado, tal como le sucedió a Platón cuando quemó sus tragedias siguiendo el dictado de una *voz.* Los relatos que se refieren a Sócrates y a su círculo se colorean a menudo con elementos que parecen propios de la vida de Jesús o de Apolonio de Tiana. No debemos olvidar que gran parte de las anécdotas socráticas confluyen en Diógenes Laercio, es decir en un autor al que el fenómeno socrático le llega ya transfigurado por múltiples filtros, y no sólo filosóficos. Estamos aún lejos del erasmiano «¡Santo Sócrates, ora por nosotros!», pero sin duda apuntamos ya en esa dirección.

2

Platón permaneció junto a Sócrates hasta su muerte. El hecho de que en el 404 se hubiera comprometido con el nuevo régimen, bajo la presión de sus parientes cercanos Critias y Carmides, no implica en absoluto un distanciamiento con respecto a Sócrates: como sabemos, el maestro también «permaneció en la ciudad». Para el conocimiento de este episodio no dependemos de fuentes tardías, sino del propio Platón, en su *Carta séptima.* En ella afirma haber retirado su apoyo al gobierno de los Treinta –al menos, ésa es su versión de los hechos– cuando éstos entraron en conflicto con Sócrates. Pero, poco después, Critias y Carmides murieron, y la situación cambió radicalmente, ya que los demócratas volvieron al poder. Quienes se habían comprometido seriamente con el régimen recién caído, como fue el caso de Jenofonte, tomaron nuevos caminos y desaparecieron de la vida pública. Otros dieron por buena la «amnistía». La incertidumbre duró poco: el 399 fue un año cargado de procesos

judiciales que, de una u otra manera, tenían su origen en la guerra civil. Al final, Sócrates fue llevado a los tribunales y condenado a muerte, y para el común estupor de discípulos y jueces se negó a sustraerse a la condena. Platón, que ha relatado con auténtico *phatos* y profundidad de pensamiento todo el capítulo final de la vida del maestro, de las palabras que pronunció ante el tribunal en el mismo momento en que lo vencía el veneno recién ingerido, pensó que debía alejarse por un tiempo de Atenas. Se dirigió a Megara, «en compañía de otros socráticos», según escribe Diógenes.[11] Esto significa que los discípulos se sentían amenazados, o por lo menos atemorizados, por el dramático final de aquel juicio, y por eso fueron en busca de refugio a casa de Euclides, en Megara. Buscaban así ponerse a salvo de las eventuales represalias. No debemos olvidar que por aquella misma época se dictó otra condena que afectaba a otro socrático, procesado por contumacia. Es cierto que el caso de Jenofonte era mucho más grave. Sin embargo, un hombre como Platón, cuyo parentesco con los líderes del gobierno anterior era como mínimo comprometedor, tenía buenas razones para sentirse amenazado entre los imprevisibles atenienses, aquellos «maníacos de los juicios». Si más tarde, ya de vuelta en Atenas, preferirá llevar su actividad filosófica «a puerta cerrada», en un círculo separado y a salvo de las miradas de sus conciudadanos, llevando una conducta exactamente opuesta a la del perpetuo deambular característico de Sócrates, esto se deberá entre otras cosas, y quizás sobre todo, a la trágica conclusión de la experiencia socrática.

Pero volvamos por un momento a los caminos paralelos de Platón y Jenofonte. A lo largo de todos aquellos años sus puntos de vista fueron contrarios: los términos en que se refieren a personas afines a ellos y a acontecimientos cuyo significado debería haber sido semejante para ambos son, sin embargo, siempre opuestos. De esta forma, mientras Platón,

aunque desilusionado por el gobierno de los Treinta, «salva», por así decir, a Critias y Carmides, consagrándolos en diálogos en los que conversan amigablemente con Sócrates, Jenofonte muestra hacia ambos, y especialmente hacia Critias, toda la hostilidad que le merece la posición adoptada por ellos durante la guerra civil. Desde su punto de vista, Critias es quien ha querido *manchar* a los caballeros con la masacre de Eleusis, y además quien ha llevado a la ruina *personal* a los miembros de su partido, que incluía al propio Jenofonte. Por eso no hace ninguna concesión, y en los *Memorables* atribuye a Sócrates palabras de desprecio –probablemente auténticas–[12] hacia Critias, en particular acerca de la «pasión porcina» de éste por Eutidemo, en alusión al frenesí sexual de Critias por su amado y al gesto propio de los cerdos de frotarse contra las paredes. Jenofonte quiere, de esta manera, retrotraer la ruptura entre Sócrates y Critias al momento en el que éste, estando aún en el poder, prohibió a Sócrates continuar con sus enseñanzas. Su rencor contra aquel doctrinario que había arruinado su vida no era inferior al resentimiento que albergaba contra Trasibulo y sus temibles compañeros. Para Platón, en cambio, aquella guerra civil no fue más que un desgraciado paréntesis; el verdadero trauma permanecía indeleble: era el monstruoso proceso con el que la democracia restaurada había llevado a Sócrates al patíbulo. Éste es el acontecimiento al que dedica la muy elevada reflexión que constituye, al mismo tiempo, una reconstrucción histórica, y que incluye la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón*. Porque de ese acontecimiento se deriva la opción vital de Platón: su renuncia a congraciarse con la democracia y a practicar la indagación callejera. Respecto a la condena capital de Sócrates, Jenofonte, que se encontraba lejos de Atenas en el momento del juicio –y además temía otro proceso, esta vez en su contra–, muestra una actitud decepcionante: en su *Apología* formula la idea, banal y carente de fundamento, de

que Sócrates se dejó matar porque estaba cansado de vivir. No sabemos exactamente cuándo escribió esa banalidad, pero sin duda suena singularmente pobre frente a semejante crimen de Estado por parte de la democracia restaurada. Son dos vidas paralelas, por tanto, aunque con una diferencia: Jenofonte rompe con Atenas como consecuencia de la guerra civil y de sus secuelas, y desde ese momento toma otras vías que darán renovado alimento a su pensamiento político. Platón rompe, él también, con Atenas, pero no ya como consecuencia de la guerra civil, sino de la muerte de Sócrates. Es entonces cuando, juzgando que el modelo político representado por su ciudad (¡y por excelencia!) es imposible de reformar, busca otros caminos, nuevas experiencias que serán alimento y banco de pruebas para su pensamiento político.

3

Lo que buscaba en los viajes que emprendió lo encontraría al fin dentro de sí mismo. Tras pasar por Megara se dirigió a Cirene, floreciente colonia griega en suelo libio, donde visitó al matemático Teodoro, maestro de Teeteto. Después fue a Italia, donde frecuentó a los pitagóricos Filolao y Eurito. Finalmente a Egipto, aunque muy poco sabemos acerca de este viaje, que fue quizás el más importante de todos. Nos sentimos tentados a pensar que cuanto dice en el *Timeo* acerca de Solón y del conocimiento que de éste obtuvo sobre los ancestrales mitos de Egipto es un modo críptico de reflejar *su* experiencia, aunque esto no sea más que una conjetura. En cualquier caso, no es inverosímil imaginar una iniciación de Platón en Egipto. Sin duda allí habría aprendido mucho en materias que lo fascinaban, como la matemática y la astronomía: secretos de unas ciencias y de un pensamiento que

se negó a divulgar, como es propio de un iniciado. De allí surge quizás el recurso de hablar de la experiencia egipcia a través de la «máscara» de Solón, y el singular artificio según el cual los sacerdotes egipcios habrían contado al viejo Solón la historia de la Atlántida, que parece una manera mítica de dilatar indefinidamente la noción de tiempo. Pero podría ser asimismo la metáfora de otros conceptos y de otras «verdades» veladas por aquella evocación histórica imposible de verificar. ¡El propio narrador reconoce que se trata de la historia de unos acontecimientos y lugares cuyas huellas se han perdido por completo! Una realidad que aconteció en un tiempo muy remoto, que no ha dejado trazas visibles pero de la cual los grandes sabios –es decir, los sacerdotes egipcios– guardan recuerdos que transmiten a un «elegido», Solón en este caso. En el territorio de los *acontecimientos*, encontramos un equivalente, en el plano de la estructura de lo real, del mundo supraceleste o «hiperuranio», es decir del mundo de las ideas, en el que residen –aunque hablando de *ideas* la expresión puede sonar excesivamente materialista– los modelos del ser. Una suerte de antimateria, y la analogía con esta concepción de la física moderna no está del todo infundada: arquetipo remoto, según la intuición platónica, del mundo empírico de los fenómenos, que el sentido común toma por realidad o, mejor dicho, asume como única realidad.

Vayamos aún más lejos. Supongamos que se halla en Platón el primer movimiento de esta grandiosa concepción gracias a la cual el idealismo extremo se entrelaza con los avances más recientes de la física moderna. Ese movimiento nos llevaría hasta la experiencia egipcia de Platón, y a su adopción de la irrefutable –en tanto que no verificable en absoluto– invención de la Atlántida como forma de manifestar su deuda hacia la sabiduría antigua. Este carácter no verificable se debe no sólo a su referencia a algo que ha desaparecido por completo, sino además al hecho de que quien dejó

noticia de ese mito había vivido mucho antes de la época de Platón: en los tiempos de Solón y de los antepasados de Critias. Puesto que, curiosamente, Platón transfiere toda esta grandiosa visión al seno de su propia crónica familiar. Aquel antepasado de Critias, amigo de Solón, a quien los egipcios habían hecho aquella revelación, era en efecto un pariente suyo, como por otra parte lo era el propio Solón, que figuraba a una determinada altura del árbol genealógico de Platón. Era característico de la pequeña ciudad de Atenas el reconducir realidades muchos más vastas, incluso hipótesis cosmogónicas, al propio microcosmos, y hasta a una fracción de él, una familia en particular. Los atenienses gozaron de la extraordinaria capacidad de pensar el universo entero desde su minúsculo rincón del mundo. Es un nuevo símbolo de la fuerte conciencia que tenían de su propio relieve histórico, del papel que se adjudicaban a sí mismos, y que conservaron las grandes familias dentro del marco de la democracia ateniense. El vehículo de esta extraordinaria aventura mental fue el pensamiento matemático.

En Cirene, en Libia, Platón había aprendido de Teodoro, el gran matemático de la escuela pitagórica, la noción, rica en potencialidades de desarrollos, de número irracional: es decir, de un número real que, sin embargo, no puede ser representado como número periódico. En este aparente sinsentido (o ultrasentido) encontramos ya la matriz de las *ideas*, que en la concepción platónica son la verdadera realidad, pero imposible de ser representada ni percibida por los sentidos. Teodoro había demostrado que los números irracionales son: $\sqrt{3}$, $\sqrt{5}$, $\sqrt{6}$, hasta $\sqrt{17}$. Los autores modernos se preguntan por qué no incluyó también $\sqrt{2}$. La explicación más obvia parece ser la de que el descubrimiento de la naturaleza «irracional» de $\sqrt{2}$ fue obra, si no del propio Pitágoras, del círculo de sus inmediatos discípulos. Uno de ellos, Hipasos, murió en alta mar tras un naufragio. La le-

yenda que circulaba acerca de él y de sus compañeros era que aquel accidente fatal fue en realidad un castigo, porque Hipasos había revelado el secreto de la secta, justamente el descubrimiento del número irracional. Teodoro, que vivió mucho después de Hipasos, fue el maestro de Teeteto, el protagonista del diálogo platónico que lleva su nombre, aquel genial matemático al que tanto deben los *Elementos* de Euclides. En ese diálogo, Teeteto discute con Sócrates –y es justamente contra este «falso» Sócrates interesado por las matemáticas que Jenofonte protesta en los *Memorables*– y, en un determinado momento, deja entender claramente que él había enseñado en Atenas. De esta manera, Platón sugería que había asistido a las enseñanzas de Teeteto en Atenas, evitando hablar de su estancia en Cirene. Teeteto evoca las enseñanzas atenienses de Teodoro cuando –dice– disputaba con el homónimo de Sócrates, «Sócrates el Joven».

«Teodoro, este de aquí, nos trazaba algo de las raíces cuadradas, hacía demostraciones referentes a las de tres pies y a las de cinco pies, que no se pueden medir a base de la de un pie. Y así fue tratando cada una hasta la de diecisiete pies. Y en ésta se detuvo.»[13] Teodoro ilustraba el fenómeno, pero no explicaba sus motivos. «Y puesto que las raíces cuadradas parecen darse en número infinito, se nos ocurrió intentar compendiarlas en un concepto que pudiera designarlas a todas. [...] Dividimos todos los números en dos clases. Aquellos que pueden resultar de un número multiplicado por sí mismo igual cantidad de veces los comparamos al rectángulo, y le llamamos rectángulo equilátero. [...] Pero a los números intermedios como el tres, el cinco, y todos aquellos que no resultan de un número multiplicado por sí mismo igual cantidad de veces, sino que resultan solamente de un número mayor tomado más veces, o sea, que pueden ser percibidos desde un lado mayor y un lado menor, a éste lo comparamos con la figura oblonga, a éstos los llamamos números oblon-

gos. [...] A todas las líneas que forman un rectángulo equilátero en la superficie las llamamos potencias, y a las que formaban un cuadrado no equilátero las llamamos raíces, porque ellas mismas no pueden ser medidas a base de la misma unidad como potencias, pero ellas pueden medir las superficies que surjan de ellas.»[14] Teeteto muestra aquí la forma en que él y los otros discípulos, escuchando a Teodoro, se movían a tientas en el intento de entender aquel fenómeno del cual este maestro «no explicaba el porqué». Para ello habían escogido la única vía posible, teniendo en cuenta los conocimientos numéricos de los griegos: la vía de la demostración geométrica. Mucho después, hacia el final del diálogo, Platón hará decir a Sócrates, dirigiéndose a Teeteto, que se equivocan quienes no consideran ciencia «aquello de lo que no es posible dar razón», puesto que «también a mí me pareció oír de algunos que los primeros llamémosles elementos, de los que nos componemos nosotros y las demás cosas, carecen de explicación».[15] Poco después recurre a la comparación, que tanta fortuna tendrá más tarde, con las letras del alfabeto: «¿Quizás las sílabas tengan explicación, cuando las letras no la tienen?»[16] Las letras, cuya invención ha sido adjudicada, poco antes en este mismo diálogo, al dios egipcio Thot, son los *modelos*, una noción que obliga a volver sobre las *ideas;* y «no tienen explicación», es decir que son *irracionales*, en el mismo sentido en que lo son los números.

Es difícil decidir si Schleiermacher,[17] en su importante comentario a Platón, acierta al considerar la figura de Teeteto como un «velo» detrás del cual se esconde, como en otras ocasiones lo hace con otros personajes, la figura del propio Platón. Si así fuera habría que atribuirle a Platón el descubrimiento de los números irracionales. Lo que sí podemos afirmar es que este diálogo es con mucha probabilidad uno de los últimos de Platón. Ello se deduce del sesgo irónico con que se refiere a quienes creen que entre Heracles –o su padre

Anfitrión– y Agesilao existían veinticinco generaciones de distancia. Puede tratarse de una referencia irónica al *Agesilao* de Jenofonte, u a otros elogios póstumos de este monarca. De ahí deducimos que la escritura del *Teeteto*, por lo menos en la redacción definitiva en que lo leemos hoy, sería posterior a la muerte de Agesilao, acaecida en el 358 a.C. Si esta suposición es cierta, se confirmaría la orientación resueltamente matemática del último Platón, por no hablar directamente de un intento de dar una investidura matemática a la doctrina de las ideas.

4

No sabemos hasta qué punto influyó sobre Platón su trato con los pitagóricos. En la *Carta séptima* dice, en un determinado punto, «... partí hacia Italia y Sicilia cuando hice mi primer viaje»;[18] pero a continuación se centra en la estancia siciliana. Este viaje, que lo llevó a Italia y a Sicilia, fue el más importante de cuantos realizó. En el aspecto político –asunto esencial de la *Carta séptima*–, Siracusa fue para él lo que Esparta era, más o menos por aquellos mismos años, para Jenofonte. Platón explica en términos exclusivamente políticos aquella experiencia, y la justifica a partir de los sucesivos fracasos de los años precedentes: en primer lugar, la tan efímera como fallida dictadura de los Treinta, y después la restauración democrática, cuyo hecho característico sería, según él, el juicio contra Sócrates. «... acabé por darme cuenta de que todas las ciudades actuales estaban mal gobernadas en su totalidad [...]. Me vi obligado a afirmar, en elogio de la recta filosofía, que a partir de ella es posible percibir todo lo justo en los asuntos públicos y en los privados. En consecuencia, no se acabarán los males del género humano hasta que la clase de los filósofos rectos de verdad

no llegue al poder político o hasta que, por alguna ventura divina, la clase de los que gobiernan en las ciudades no se ponga a filosofar. Con estos pensamientos partí hacia Italia y Sicilia cuando hice mi primer viaje. Al llegar, el estilo de vida que allí se daba en llamar feliz [...] no me gustó nada en absoluto...».[19]

El relato de este viaje se realiza a través de episodios que dejan periodos de tiempo en blanco. Entre la muerte de Sócrates (399) y el primer viaje a Sicilia (388), pasan en realidad más de diez años; periodo durante el cual Platón tuvo sin duda otras experiencias, que sin embargo pasa por alto. Además, presenta la idea nuclear de su pensamiento político –la de los filósofos gobernantes– como si hubiera estado ya formada *antes* del viaje a Occidente. Como resultado de todo ello, el lector recibe una serie de pistas falsas, ya que se lo induce a pensar que, maduras ya sus convicciones, Platón emprendió el viaje a Italia a la búsqueda de un banco de pruebas para ellas. «Al llegar, el estilo de vida que allí se daba en llamar feliz, rebosante de banquetes a la manera italiana y *siracusana*, no me gustó nada en absoluto: vivir saciándose dos veces al día, no acostarse nunca solo por la noche, ni cuanta actividad conlleva ese género de vida.» El espectáculo de la vida regalada que era corriente en aquellas regiones lo impulsa a dar un nuevo paso adelante en su reflexión política: «Tampoco se mantendría firme una ciudad según sus leyes, *de cualquier clase que sean*, si los hombres piensan que deben consumir todo hasta el exceso y consideran además que deben estar ociosos por completo, salvo para festines, bebidas y para los fatigosos esfuerzos de los placeres carnales. Es forzoso que estas ciudades jamás acaben con la rotación de tiranías, oligarquías y democracias...» La calidad de las leyes tiene, por tanto, una importancia relativa: una óptima legislación se mostrará impotente si los hombres van a la deriva en el terreno de la ética. «Así que, además de lo de antes,

esto era lo que tenía en el pensamiento cuando viajaba hacia Siracusa.»[20] El único encuentro rescatable en esta ciudad fue el del joven Dión, quien fue cautivado al instante por la enseñanza platónica: «Al tener trato con el entonces joven Dión, dándole a conocer mediante mis razonamientos lo que me parecía mejor para los hombres y aconsejándole que lo llevara a cabo, es muy posible que yo ignorara que inconscientemente estaba tramando de algún modo la posterior disolución de la tiranía.»[21] Dión escuchó sus enseñanzas con auténtica pasión, y «quiso vivir el resto de su vida de un modo distinto a la mayoría de los italianos y sicilianos, puesto que estimaba la virtud muy por encima del placer y de cualquier otra molicie».[22]

Lo cierto es que aquel primer viaje de Platón acabó bastante mal. El viejo tirano no estaba dispuesto a soportar lo que el filósofo ateniense venía a predicar. Cuando Platón, en el curso de una conversación en torno a la tiranía, afirmó que «el derecho del más fuerte vale sólo si presupone al mismo tiempo una mayor virtud», el viejo Dionisio, irritado, resopló lleno de cólera: «¡Tus palabras recuerdan las chocheras de un viejo!» A lo que Platón replicó: «¡Y las tuyas son propias de un tirano!»[23] Este incidente no nos lo refiere Platón, cuya *Carta séptima*, escrita en un tono tenso y dramático, va siempre al grano, dejando de lado las anécdotas personales, incluso cuando pudieran resultar significativas. Fue Diógenes quien se encargó de registrar este episodio, así como muchos otros que llegaron hasta él a través de las fuentes históricas en las que se recogían los detalles de la estancia de Platón en Sicilia, las mismas que utilizaría Plutarco para contar la vida de Dión. Fuentes que idealizaban a Dión hasta tal punto en su papel de rival de los tiranos, que indujeron al gran biógrafo de Queronea a compararlo con Marco Junio Bruto, el asesino de Julio César.

El primer impulso de Dionisio fue el de asesinar a Platón, quien salvó la vida gracias a que Dión y Aristomenes in-

tercedieron por él. Pero en las intenciones del viejo déspota, esa piedad fue sólo aparente. En efecto, ordenó que el filósofo fuera embarcado en la nave de Polis, embajador espartano presente por entonces en la ciudad, a quien se le encomendó la tarea de vender al insidioso ateniense como esclavo. Polis, torpe ejecutor de esas órdenes, puso rumbo a la isla de Egina, sede de uno de los más florecientes mercados de esclavos, y allí vendió a Platón.[24] Platón vivió entonces la experiencia más extrema para un griego: la de la esclavitud; tanto más dramática para un noble de muy antiguo linaje. En verdad Platón pudo decir, sin equivocarse, que a lo largo de su vida había experimentado todo el abanico de las experiencias humanas. Cuando se discurre acerca del gobierno de los hombres, asunto del que se ocupó largamente, habla como hombre que ha visto y ha sufrido, no como un pensador erudito que traza sobre su escritorio el plano de la ciudad ideal.

Las circunstancias de su liberación o rescate han sido objeto de numerosas hipótesis, entre las que no resulta fácil decidirse por alguna. Las fuentes referidas al episodio ponen en evidencia que el tema «Platón restituido a la libertad» debió de apasionar a historiadores y eruditos. Favorino de Arles, que vivió en los tiempos del emperador Adriano y que fue un notorio erudito, conoció una versión de los hechos seguramente idealizada, pero que tenía una apoyatura histórica en la circunstancia de la guerra que, precisamente por aquellos tiempos (387 a.C.), enfrentaba a Atenas con Egina. Por eso Polis había tenido la cínica idea de venderlo en esta isla: era una forma de condenarlo a la muerte más que a la esclavitud. A raíz del conflicto con Atenas, en Egina se encontraba en vigor una ley que preveía la inmediata eliminación de todo ateniense que pusiera pie en la isla. Pero se habría dado la circunstancia imprevista de que, frente a la asamblea que habría debido decidir la aplicación de esa terrible ley al re-

cién llegado, alguien dijo: «Pero ¡es un filósofo!» Lo habría dicho en chanza, pero lo cierto es que la intervención bastó para que Platón fuera absuelto. Lo cual nos lleva a recordar que también Jenofonte, en una situación muy comprometida, fue abordado por el sarcástico Falino de esta manera: «¡Pareces un filósofo!» Desconocemos, en cambio, los motivos por los que los filósofos gozaban en Egina de tanto predicamento. Otra versión de los hechos, que juzgamos más creíble, se refiere a un rescate pagado por alguien y que luego un grupo de hombres (entre quienes se encontraba el mismo Dión) quisieron reembolsar al benemérito liberador para llenarse de gloria. Existe, en fin, una tradición que relaciona la liberación de la esclavitud con la fundación de la Academia. Dión quería reembolsar a Aníceris de Cirene el dinero aportado para rescatar a Platón, pero éste no quiso quedarse con esa cantidad y la utilizó para comprar el terreno en el que Platón erigiría su Academia.[25] A decir verdad, no parece creíble que un ciudadano de Cirene pudiese adquirir con tanta facilidad una parcela de suelo ático, y se nos hace difícil imaginar, en el plano de los hechos objetivos, cómo podría haberse llevado a cabo esa transacción. Pero aquí resulta decisivo el dato cronológico. La fundación de la Academia es inmediatamente posterior al primer viaje a Sicilia de Platón y al feliz final de su imprevista aventura.

5

La fundación de la Academia es un acontecimiento memorable para la historia del pensamiento humano, puesto que creó la estructura perdurable en la que salvaguardar y transmitir la obra de Platón a lo largo de los siglos: novecientos años pasarían antes de que Justiniano realizara su intento de cerrarla. Pero fue además un hecho fundamental en la historia ate-

niense, ya que desde aquel momento los filósofos se aislaron definitivamente de la ciudad. A decir verdad, la relación entre ambos ámbitos nunca había sido del todo cordial: Anaxágoras tuvo que huir para salvar la vida, Sócrates había sido condenado a muerte. Platón creó una comunidad separada y autosuficiente, centrada en el culto de las Musas, una especie de tiaso o incluso –como ya fue dicho– una especie de *college*. En cualquier caso, se trataba de una comunidad que mostraba absoluta independencia con respecto a la ciudad; por ejemplo, era capaz de afrontar en su propio seno el eterno e insoluble problema de la mejor forma de gobierno. A veces acogía a oyentes llegados de otras partes de Grecia, como fue el caso de Aristóteles, y de aquel Eufreo de Olinto, tan elogiado por Demóstenes. Estas relaciones con los extranjeros, que encendía el recuerdo de las «hetairas» oligárquicas, junto con el hecho de la separación de la ciudad, no hacía más que irritar y llenar de sospechas a los «buenos» atenienses. ¿Qué tramaba esa gente en su aislamiento? Sabemos hasta qué punto la ciudad era «intervencionista», hasta qué punto gustaba de interferir en la vida de cada individuo: en Atenas no menos que en Esparta. Figurémonos entonces la manera en que habrá desagradado esta camarilla de filósofos que, a la manera de los oligarcas de otro tiempo, se consideraban extraños a la ciudad, sólo obligados a cumplir sus propias reglas internas y a ser fieles a un maestro, el cual no era precisamente un campeón de la ortodoxia y de las normas democráticas. Años más tarde, la escuela de Aristóteles, fundada sobre el mismo modelo de la Academia, será objeto de un recelo muy semejante, pero con algunos agravantes muy peligrosos, que conllevaron incluso a tomar medidas legislativas abiertamente represivas por parte del gobierno de la ciudad.

A pesar de ello, la escuela gozó de gran prestigio a todo lo ancho del mundo griego. Platón era un maestro respetado y se lo tenía por una gran autoridad. Habían transcurrido unos

veinte años de la fundación de la escuela cuando llegó a ella una carta que sacudió sus cimientos. Dión escribía a Platón, ahora que el viejo tirano de Siracusa había muerto, para expresarle su convicción de haber cultivado en el nuevo soberano de la ciudad, el Dionisio el Joven, una activa y prometedora curiosidad por la figura de Platón. «¿Qué mejor momento que éste habremos de aguardar, cuando éste se nos ha presentado por alguna ventura divina? Dionisio es joven y tiene grandes ansias de recibir una educación filosófica; también sus sobrinos y parientes pueden ser orientados hacia tu doctrina, y así podrán influir en él para que se sume a la misma causa. Ahora más que nunca existe toda la esperanza de poder lograr que filósofos y gobernantes de grandes ciudades sean las mismas personas.»[26] Platón evoca la turbación que le causó aquella carta: «por mi propia opinión guardaba recelos sobre los jóvenes, por cuanto a lo que pudiera acaecer, ya que los anhelos de éstos son veleidosos y cambian de parte a parte con frecuencia». Pero lo tranquilizaba «la seriedad del carácter de Dión, que ya tenía una edad mediana».[27] «De ahí que al reflexionar yo sobre esto y estar muy dudoso sobre si habría de hacerle caso y ponerme en camino o qué debía hacer, me decantara finalmente por aquello, pues si debiera intentarse alguna vez poner en ejecución estas ideas sobre las leyes y el gobierno, era justo ahora el momento de intentarlo, dado que me bastaría con convencer a un solo hombre[28] y hubiera logrado ya la suma de todo bien. Llevando esas intenciones tan arriesgadas, partí de mi casa, no por lo que algunos creían,[29] sino por una enorme vergüenza propia, no fuera a considerarme yo a mí mismo como *esos que van por todas partes sin más con el mismo son.*» Es decir que no quería aparecer como alguien que sólo es capaz de decir palabras, pero carece de «voluntad para emprender nada de provecho».[30]

Son quizás las palabras más importantes de cuantas escribió Platón: para no ir «por todas partes sin más con el mismo

son». La fuerza de la expresión se ve acrecentada por el uso del simple «son» para definir a un «hombre que se limita a las palabras». Era sin duda un asunto obsesivo para él; poco más abajo imagina las palabras que Dión le hubiera dirigido si él no hubiese aceptado la invitación: «la filosofía, *de la que haces encomio constante y de la que afirmas que está desvalorizada por todos los demás hombres*, ¿cómo no va a haber sido traicionada ésta junto con lo mío por cuanto a ti dependía?».[31] Si dividimos a los filósofos en dos grandes grupos –aquellos que se comprometen con la realidad del mundo, como Séneca o Marx, y aquellos que, como Aristóteles o Hegel, se limitan a observarlo serenamente y a aportarle como mucho una morfología–, Platón tendría sin duda un puesto de relevancia entre los primeros. No era de esos que buscan hacer justicia sólo de forma retrospectiva, cuando ya la historia o la posteridad se ha encargado de dictaminar dónde estaba la verdad y dónde el error. Tenía ya más de sesenta años cuando emprendió este viaje, en el que todos sus valores estaban en juego: sus certezas acerca de la vida, su prestigio, su serenidad. Al evocar más tarde aquella decisión escribirá: «Abandoné incluso mis ocupaciones, que no eran despreciables».[32] ¿Significa eso que Platón daba una importancia tan esencial a la política? Llama la atención una disposición semejante –confirmada, por lo demás, por la preponderancia evidente que el problema político ocupa en sus escritos– en un filósofo tan profundamente convencido de que la realidad verdadera, auténtica, se encuentra en otra parte, en esa cósmica «otra parte» que es el mundo hiperuranio o supraceleste. Sin embargo, fue el propio Platón quien escribió, con gran lucidez, que, cualquiera sea su posición y jerarquía, «las cosas humanas no son dignas de ser tomadas con gran seriedad, sin embargo hay que interesarse también por ellas; y en ello radica nuestra desgracia».[33] Entre aquella «otra parte» y el «aquí», entre la idea del sumo bien y la actuación política concreta por el bien de las

personas, no existe, por tanto, abismo ni separación sino coincidencia. Por eso la política es una disciplina eminente, que concentra y sintetiza en sí *todos* los presupuestos éticos y metafísicos. Para Platón, se trata de un compromiso integral, que implica todos los aspectos de la vida, y Siracusa podía ser, en la nueva situación descrita por Dión en su carta, un inesperado banco de pruebas para su modelo. Se conjugaban en él grandeza de pensamiento e ingenuidad, o mejor dicho frescura juvenil, persuadido como estaba de que la prueba decisiva a la que un día todos debemos someternos no se encuentra, como piensan muchos, en un remoto lugar del porvenir u olvidada en un pasado ya mítico, en el cual ya nada podemos hacer, sino que está *aquí, al alcance de la mano*, en un presente inmediato que no puede esquivarse sino con vileza. Exactamente como se lo advertía su querido discípulo Dión.

El desarrollo completo de los acontecimientos se haya registrado en la *Carta séptima*, apologética y retrospectiva, puesto que fue escrita por Platón cuando aquella experiencia había conocido ya su lamentable final. Veamos cómo sucedieron las cosas. Cuando Platón llegó a Siracusa encontró que la posición de Dión se hallaba muy debilitada; en la corte se encontraba aislado y constantemente sometido a las calumnias que lo acusaban de conspirar contra el nuevo señor de la ciudad. En efecto, tan sólo tres meses más tarde, Dionisio inculpó a Dión y lo obligó a embarcarse camino del exilio, infamándolo frente a toda la ciudad. Platón permaneció en la corte, junto con aquellos que llama «los amigos de Dión», expuesto a las acusaciones que lo señalaban como el instigador de la subversión de Dión. Permaneció allí, nos cuenta, mientras corría el rumor de que su condena a muerte había sido ya ejecutada, en la ilusión de conquistar el corazón del joven tirano. Por su parte Dionisio «nos recibió a todos muy cordialmente y, más aún, a mí me daba ánimos, y me repetía que debía tener con-

fianza y me rogaba que me quedase a toda costa, *y es que mi partida no le hubiera sido de interés, pero sí mi permanencia*».[34] A lo que añade, como comentario: «por ello precisamente hacía como si me lo rogase encarecidamente. Pero ya sabemos que los ruegos de los tiranos están entremezclados con coacciones». También Jenofonte, que en el *Hierón* se refiere a la «infelicidad» del tirano, prefirió adoptar el punto de vista del poder en aquella importante reflexión acerca de la tiranía. Por su parte, Platón va hasta las raíces de la *necesidad de consenso intelectual*, que es una necesidad primaria del poder, sobre todo del poder totalitario. En este punto su discurso adopta ese tono, mezcla de plegaria y de voz de mando, característico de la palabra que el poder dirige a la élite intelectual, a la que no puede ignorar. Platón sin duda habría entendido la llamada telefónica de Stalin a Bulgákov, y sobre todo la respuesta de Bulgákov.

Se trata del momento más tormentoso de la experiencia siciliana. Al evocarla, Platón no conseguirá aclarar del todo sus propios sentimientos hacia Dionisio: «Según pasaba el tiempo, a medida que iba haciéndose a mi manera de ser y a mi carácter, me iba estimando más y más», escribe, pero deja en evidencia que Dionisio le exigía una amistad exclusiva: «Quería que yo lo elogiara más a él que a Dión.»[35] Palabras que dejan ver hasta qué punto puede resultar embarazoso el contacto con el poder de carne y hueso. Vemos a Platón obligado a pactar con el tirano, que pretende utilizarlo al tiempo que sospecha que es el filósofo quien quiere utilizarlo a él. Aquí se halla el verdadero fracaso de Platón: en haberse dejado arrastrar en la espiral del poder, sin jalonar el objetivo de ser él quien lo controlara; en haber acabado, en sustancia, y a pesar de su afecto por Dión, poniéndose del lado de Dionisio. Platón era entonces poco menos que un prisionero, aunque al final se le permitió regresar a Atenas. Pero había prometido volver, y en efecto retornó a Sicilia (361-360 a.C.),

acompañado de discípulos más adultos y cercanos a él, como Speusipo, Jenócrates y Eudoso. Era su tercer viaje: expedición desastrosa que concluyó en fuga.

En el 360, en Olimpia, durante el viaje del definitivo retorno, Platón se encontró con el expatriado Dión, quien por entonces preparaba una acción militar contra Dionisio. Pero Platón se negó a unirse a ella. «Tú, junto con otros más –le dijo–, forzaste de alguna manera el que yo compartiera mesa, casa y sacrificios comunes con Dionisio. Y quizá, por la enorme cantidad de calumnias habidas, éste pensaba que yo conspiraba contigo contra él y contra la tiranía, pero, con todo, no me mató, sino que me respetó. Asimismo, yo tampoco tengo ya edad para emprender ninguna guerra común. Estaré a vuestro lado siempre que requiráis amistad el uno del otro y deseéis haceros bien, pero mientras os estéis deseando maldades, convocad a otros.»[36] Son palabras graves, y duras de escuchar para Dión. Hablándole sin tapujos, y en una situación altamente dramática, Platón le dice al menos dos verdades: tú me has llevado como huésped de Dionisio, y éste, a pesar de ser sospechoso ante él de la que era entonces la más grave falta –la conspiración política–, «no me mató, sino que me respetó». En estas palabras se insinúa, como un veneno, la amistad que lo unió al tirano: «no me mató», como *me merecía*, y eso lo honra. A Dión, empeñado como estaba en la sublevación armada, estas palabras le tienen que haber resultado incomprensibles, cuando no intolerables. Pero precisamente en ese desacuerdo se encontraba el núcleo de la cuestión. Pues en ese dramático coloquio, Platón tuvo la percepción de la distancia abismal que lo separaba no ya de Dionisio, distancia obvia, sino también de Dión. ¿Qué había sacado éste en limpio de las enseñanzas de Platón si creía que mediante las armas se podía conquistar la voluntad de los hombres? Nada había comprendido del núcleo central del pensamiento del maestro, que

se centraba en la idea de conquistar la mente de los gobernantes. La vía «militar» era a sus ojos un colosal error. Por eso, en un determinado punto de la *Carta séptima*, Platón hace una sabia pausa y recurre a la metáfora según la cual el buen médico es aquel que renuncia a dar consejos al enfermo refractario y hostil, y en cambio es un médico mediocre el que insiste por ese camino. «Y precisamente lo mismo vale para la ciudad, *independientemente del número de sus jefes*»[37] (precisión de enorme importancia, que muestra hasta qué punto era indiferente para él la índole monárquica o poliárquica del poder]. Por ello en otro punto de la famosa carta dice que muchos creen haber comprendido su pensamiento («aquello de lo que yo cultivo»), pero sólo ven espejismos y difunden falsedades.[38] Esto se debe a que su doctrina se basa en principios que «no pueden ser formulados de ningún modo, a la manera de otros saberes, sino que sólo tras mucho trato y convivencia con esta materia, repentinamente, como la lumbre que brota de una chispa, surge este saber en el alma y se alimenta ya por sí mismo». Dice esto en abierta oposición a las groseras pretensiones de Dionisio –acerca de las cuales le habían llegado voces– de escribir una obra para plasmar en ella las enseñanzas recibidas de Platón. Pero el diagnóstico vale asimismo para Dión, que nada había comprendido si le solicitaba unirse a una acción armada contra el gobierno de Siracusa.

Decepcionado por sus propios fracasos, Platón abandona a Dión. Tres años más tarde, éste, encabezando un ejército de mercenarios –entre los que figuraban muchos atenienses–, consiguió echar a Dionisio del trono. Pero en el año 354 una conjura, surgida entre los mercenarios y liderada por el ateniense Calipo, acabó con la vida de Dión, y puso a sus amigos en la necesidad de dirigirse a Platón una vez más, solicitándole una ardua *redde rationem*, a la que él no se sustrajo. Tales fueron las circunstancias en que se gestó la *Carta séptima*. Su mensaje, que resulta utópico si se tienen en

cuenta las ásperas luchas de poder que tenían lugar por entonces en Siracusa, es una exhortación al abandono de la tiranía como forma de gobierno: «... a lo ya dicho añado por tercera vez la misma recomendación y advertencias, y vosotros sois los terceros en escucharlas: no sometáis a Sicilia bajo el gobierno de déspotas –al menos así pienso yo–, sino bajo el de las leyes. En efecto, esto no es bueno ni para ellos mismos ni para sus hijos, ni para sus descendientes. Todo intento semejante es más bien funesto, y sólo se complacen en sacar provecho de tales ocasiones los espíritus de carácter cicatero y servil...».[39] Al principio de su experiencia siciliana, cuando quiso conquistar el corazón de un solo hombre –del tirano, precisamente– para llevar a cabo el bien general, la *forma* de la tiranía como tal debía parecerle una circunstancia poco relevante. Pero los años de experiencia concreta con la tiranía demolieron esta ilusión. En la *Carta séptima* pone énfasis en remarcar su intento de presentar el carácter negativo de la tiranía a todos sus interlocutores. «En primer lugar intenté convencer de esto a Dión, más tarde a Dionisio, y ahora vosotros sois los terceros. Hacedme caso, por la gracia de Zeus, tercer salvador, y fijaos en Dionisio y Dión...»[40]

Con respecto a esta crisis, la *Carta octava* es mucho más que un mero desarrollo empírico sugerido por la evolución de los acontecimientos. Por entonces Hiparinos, al frente de los partidarios de Dionisio, había alcanzado la victoria. Platón, que no renunciaba a participar en la acción política concreta, propuso una solución que, en la coyuntura siracusana, rozaba el absurdo: una monarquía constitucional y colegiada de tres reyes, formada por el propio Hiparinos, Dionisio y el hijo de Dión. Su tendencia a las soluciones tradicionales se hace aquí evidente, puesto que la referencia explícita de esta fórmula es la monarquía espartana y las antiguas instituciones de Licurgo, con dos reyes que gobernaban conjuntamente y cuyo poder quedaba limitado por el senado y por los éfo-

ros. Se trataba, por lo demás, de una propuesta no muy distinta a la de Jenofonte en su *Constitución de los espartanos.* Una opción de corte tradicional, aunque para Platón estuviera cargada de implicaciones, no todas ellas explícitas en la *Carta séptima* pero subyacentes al gran edificio de las *Leyes.*

Pero debemos añadir algo más todavía, antes de dejar esta famosa carta. Quizás nunca se podrá probar de manera certera su autenticidad, aunque de todas formas ésta es sumamente probable. Pero admitamos por un momento que no haya sido escrita por Platón. En todo caso, resulta tan cercana a él que aparece como indudablemente compuesta *desde el interior* mismo de su experiencia ateniense y siciliana, de manera que se la puede considerar como su *biografía de Platón escrita de forma autobiográfica* por alguien que le haya sido muy cercano y que pudo conocer en profundidad sus convicciones más arraigadas y compartir sus tormentos a la hora de tomar las decisiones más difíciles. En este caso, la diferencia entre el escrito auténtico y el apócrifo pierde importancia: la carta conserva con toda certeza su papel de fuente auténtica, primaria e insustituible para establecer la biografía de Platón.

6

La *Carta octava* es una auténtica prefiguración de las *Leyes,* aunque está todavía muy ligada al mito espartano, en particular al asunto que había fascinado a generaciones enteras de pensadores: el de la larga pervivencia, jamás sacudida por crisis alguna, de las instituciones espartanas. Asunto que aparece en casi todos los pensadores políticos atenienses: en Tucídides, Isócrates, Jenofonte –el más prudente de todos, debido a su experiencia personal en Esparta– y en la *Carta octava* de Platón. Éste pone el acento, más que sobre la cues-

tión del equilibrio de los poderes, sobre la soberanía de las leyes: «De esta forma, dado que [en Esparta, gracias a Licurgo] la ley se ha convertido en soberana absoluta de los hombres y los hombres ya no son los tiranos de las leyes, el poder regio se ha podido mantener allí a lo largo de tantas generaciones sin perder su prestigio.»[41] Poder absoluto, por tanto, de las leyes sobre los hombres, los gobernantes incluidos. Es el punto de llegada del último Platón, del Platón de las *Leyes*, monumental obra de su vejez.

En la *República* se trazaban las directrices de una sociedad colectivista, circunscrita a las castas dirigentes del Estado ideal, y dejando fuera a los *banausoi*, los «proletarios», a quienes concedía, en razón de su inferioridad, satisfacciones egoístas y descarriadas, como la propiedad y la familia. Las *Leyes*, por el contrario, proveen una rigurosa normativa incluso para la tercera clase, justamente la de los trabajadores. Éstos siguen estando sometidos, y además, ahora, continuamente guiados, vigilados y, si resultan culpables, castigados. Platón se muestra persuadido de que es arriesgado dejar desarrollarse de forma libre una dinámica incontrolada, aunque sea sectorial y limitada a las capas inferiores. Igualmente, está convencido de que las imposiciones de la «virtud» deben dirigirse por igual a todos los cuerpos y los sujetos del Estado ideal: «Es necesario extirpar de la vida de cada uno de los individuos –observa en relación con la disciplina militar, pero hablando en términos generales– el espíritu de independencia», que él denomina «anarquía».[42] Así, es en Platón donde se expresa de forma más nítida la antítesis entre comunismo y anarquía. La legislación prefigurada por él para una ciudad bien gobernada se muestra como sumamente controladora de la vida individual y necesariamente represiva.

En esta exigencia algo inquietante, pero muy difícil de eludir, se encierra, como en una fórmula de síntesis, el núcleo central de la reflexión y de la acción política de Platón.

El dilema entre «anarquía» y «virtud», entre el caótico espíritu de independencia y la coerción que intenta difundir la práctica del «bien» –siempre y cuando éste pueda ser reconocido y señalado–, es el dilema que volverá a aparecer a todo lo largo de su reflexión y que irá resolviéndose, de manera cada vez más coherente, en el sentido de la *necesidad* del bien, de la necesidad de la «virtud».

Platón era un aristócrata, descendiente de la nobleza ática más antigua e ilustre, que sintió desde el principio la atracción de la política y que tuvo la ventura de vivir una serie de experiencias extraordinarias y traumáticas: el régimen de los Treinta –cuyo jefe era un pariente cercano–, la restauración de la democracia, la disolución de la escuela socrática, la grandeza y la miseria de la tiranía siciliana, el nudo de intrigas en la corte siracusana, la desilusión y el definitivo retiro en su escuela. Platón creó la doctrina de una sociedad colectivista y profundamente «intervencionista» sobre la vida de cada individuo, como única vía para la realización no personal –lo cual sería imposible– sino colectiva del «sumo bien». Pero su concepción de una sociedad de estas características resulta una rígida –crecientemente rígida– organización jerárquica de corte autoritario. En ello se muestra la atracción de Platón, como antes en Critias, por un modelo que no deja de estar presente en su conciencia: el de la Esparta igualitaria, pobre y virtuosa, de las leyes de Licurgo.

Poniendo a los «tiranos» de Siracusa como interlocutores de su experimento de «monarcas-filósofos», Platón adoptó inicialmente un punto de vista que podríamos definir como «hobbesiano»: la idea de que el monarca y el tirano son indistinguibles salvo por las acciones de gobierno llevadas a cabo; y, por el contrario, el rechazo de una distinción entre ambos que se base puramente en el juicio subjetivo hecho por simpatizantes y adversarios. Esta posición era seguramente compartida por otros socráticos, ya que con toda probabilidad

desciende de la actitud radicalmente crítica del mismo Sócrates –quien no por casualidad decidió permanecer en Atenas durante el gobierno de los Treinta– frente a todas las formas políticas tradicionales. Platón, empero, fue más allá. A través de su experimento siracusano, se abrió a un empírico *entendimiento* con los tiranos. Se trata de una opción por el *realismo político* que suele permanecer en la sombra cuando se habla de Platón, a quien tradicionalmente se lo ubica en las antípodas del realismo y sobre todo de la «Realpolitik».

Nunca será suficiente el esfuerzo por desentrañar las numerosas facetas que se esconden tras una opción de este género, de la que participan la fascinación por el poder y por la persona que eventualmente lo detenta; las ilusiones o la razonable convicción de poder influir en las dinámicas que, de otra manera, darían resultados mucho peores; la certeza de que un testimonio llevado hasta sus últimas consecuencias puede rendir sus frutos a largo plazo; el fatalismo por no encontrar la salida al círculo de los problemas; la efectiva confusión de sus actitudes como político y como filósofo, que se produce necesariamente, a pesar de que ambas facetas parecen claramente divididas, puesto que se hallan enfrentadas entre sí. Estamos seguros de que esta casuística es por demás incompleta, ya que no puede agotar la riqueza de posibilidades que ese difícil entrecruzamiento comporta o suscita.

El moderno partidario del Príncipe que era Maquiavelo, quien teorizó –en el libro del mismo nombre– la necesidad de confiar su educación a Chirón, pedagogo ideal, mitad hombre mitad bestia, fue al mismo tiempo un hombre de acción, y quedó escarmentado por la directa experiencia política. Sin embargo, fue capaz de reflexionar acerca de esa experiencia con un distanciamiento tal que crea en el lector –especialmente en los menos benévolos, y no por ello poco atentos a su argumento– la ilusión de estar cantando las loas de los métodos de gobierno del duque de Valentinois, César Borgia.

Resulta probablemente ilusorio el propósito de conciliar o recomponer las relaciones entre moral individual y moral política. No se puede negar que, en este campo, se han llevado a cabo toda clase de tentativas orientadas en esa dirección, ni que se haya buscado en numerosas ocasiones la fórmula definitiva para resolver ese conflicto. Al contrario, la experiencia que tenemos a nuestras espaldas, documentada por los testimonios historiográficos que han llegado hasta nosotros, es tan vasta y su carácter resulta a tal punto repetitivo que nos induce a pensar que esa fórmula de conciliación no existe. Parece que, invariablemente, cada vez que un intelectual pasa a la actividad política directa –cambio de roles infrecuente pero no imposible, como muestran el emperador Claudio, el cardenal Bellarmino, Robespierre y Lenin– su estatura moral deja de ser la misma.

La política es un arte demasiado alto y arriesgado –por el sólo hecho de que en función de ella *algunos* se vuelven árbitros del destino *de todos los demás*– como para no comportar, para quien se aventura en ella, un precio muy elevado. Como bien sabía el Sócrates platónico, la política es el único arte que no tiene cánones capaces de ser enseñados, y que sin embargo alguien estará siempre obligado a practicar. Incluso el tirano aparece, en tal situación, como una víctima, y a veces como víctima expiatoria. Bien mirado, es a tal punto obvio que la moral practicada por el gobernante es distinta de la individual –y no necesariamente en virtud de una maléfica opción consciente–, que, en retrospectiva, surge a veces una mayoritaria e irreprimible nostalgia. Ello se debe quizás a que todos acaban por comprender que el tirano se ve constreñido a practicar una moral distinta de la del resto. Así surgieron, por ejemplo, tras la muerte de Nerón, los «falsos Nerones» que venían a satisfacer la fantasía colectiva, incluso después de la desaparición de aquel emperador que murió execrado. Pero este fenómeno aparece siempre vinculado a otro, com-

plementario e indisoluble de él: el respeto que impone, incluso entre los espíritus más críticos, aquel «camino hacia la libertad» que Séneca, cuando lo juzgó necesario, supo practicar: «¿Buscas cuál es el camino hacia la libertad? Cualquier vena que haya en tu cuerpo.»[43]

ARISTÓTELES, UNO Y MÚLTIPLE

1

Guillermo venía de Brabante. En la época de su nacimiento, Constantinopla ya no era la capital del imperio griego sino de un reino latino dominado por feudatarios francófonos. Se decía que los griegos se habían pertrechado más allá del Bósforo, en las provincias de Asia Menor, donde se veían obligados a mantener continuos enfrentamientos con los turcos seléucidas, infinitamente más fuertes que ellos. Guillermo, mientras tanto, se había establecido en Grecia, donde se dedicaba a su labor de traductor. Fray Tomás de Aquino lo aguijoneaba: tenía una necesidad vital de leer, en buen latín, los tratados de Aristóteles.

Hacía ya mucho tiempo que los griegos (como se llamaba por entonces a los bizantinos), cismáticos execrados, se alimentaban de aquellas obras maestras del pensamiento, como lo hacían también los árabes, ayudados en esa labor por traductores de las más diversas procedencias. Los árabes fatigaban en esa búsqueda rutas nunca antes surcadas, corriendo considerables riesgos con tal de hacerse con la herética posesión de esas incomparables obras del «maestro de aquellos que saben».[1] *Por eso fray Tomás de Aquino tenía prisa, y metía prisa a su servicial amigo. Quería que le tradujera, además de los tratados, los*

grandes comentarios de la obra de Aristóteles, los de tiempos antiguos y los de la Antigüedad tardía. En verdad, no fue poco lo que Tomás pudo obtener de su traductor, en un tiempo relativamente breve. Guillermo vertió al latín la Política, Metafísica, Poética, Lógica *y* Retórica*; pero también se dedicaron a esa labor Alejandro de Afrodisia, Ammonio, Temistio, Juan Filopón y Simplicio: todo un elenco de intérpretes, invocado cada vez que en el texto del maestro aparece algún pasaje arduo o abiertamente oscuro. Ya en 1261, algunos años antes del desmembramiento del imperio «latino» de Constantinopla, Guillermo había sido nombrado penitenciario de la Curia romana. Algunos años después, el propio Tomás se impuso un inexplicable silencio: se negó a escribir una línea más, sin dar ninguna explicación. Murió en 1274; sus admiradores lo elevarían al rango de «Aristóteles cristiano».*

I

En el 367 a.C., Aristóteles, que por entonces tenía diecisiete años, llegó a Atenas para estudiar en la Academia, la escuela de Platón; hacia ella afluían los mejores ingenios de todas las latitudes. Aristóteles había nacido en Estagira, Macedonia; su padre había sido médico de Amintas, rey macedonio, padre de Filipo, a quien también atendió más tarde. Desde los tiempos de Arquelao, muerto treinta años antes, Macedonia miraba la cultura ateniense con gran interés, incluso con avidez. La familia real, junto con una pequeña *élite* de corte, habían adoptado esta posición a la Pedro el Grande. Muchas fuerzas externas habían contribuido a que esa actitud filohelénica tomara cuerpo. Era, además, una opción estratégica: Macedonia no miraba a la Iliria o a los Balcanes, sino a Grecia, cuya aceptación esperaba y a la que el audaz e intrépido Filipo querría subyugar. Por mucho que

Demóstenes protestara contra la «grecidad» usurpada por los macedonios, se trataba de un camino irreversible. En ese contexto, la decisión de enviar al prometedor hijo del médico de la corte a la escuela de Platón era, para la casa reinante en Macedonia, una inversión de futuro: Aristóteles, el brillante adolescente, se pondría en contacto con el centro del pensamiento más avanzado de la Grecia continental. Allí se practicaba la ciencia desinteresada por excelencia; por eso, aquélla fue una decisión clarividente. Aristóteles fue enviado a realizar experiencias intelectuales del rango más elevado y no a la búsqueda mezquina de una profesión; se nutriría de aquella educación de rey para, a su regreso, trasplantar a su país, y sobre todo a la educación del joven príncipe y heredero del trono, los frutos de ese extraordinario aprendizaje.

Pero justamente ese mismo año Platón estaba ausente de la escuela, ocupado por su segundo viaje a Sicilia. Entre este viaje y el tercero transcurrieron pocos años; época tormentosa para un Platón que, en una edad ya avanzada, afrontaba la prueba más dura de su vida. Fue este Platón –en el umbral de la vejez y agobiado por el fracaso de la experiencia siciliana– el que conoció Aristóteles. Éste permaneció en la escuela platónica durante veinte años: lo que debía ser un periodo de formación se convirtió en una adhesión permanente, en una opción vital, atrapado por la fascinación que despertaba el maestro con su enseñanza viviente. No es superfluo insistir en esta opción, en este cambio de proyecto existencial determinado por el encuentro con el hombre al que –como escribiría el propio Aristóteles– «los malvados no tienen ni siquiera el derecho de elogiar».

No fue fácil la relación entre maestro y alumno, tan inteligentes ambos y tan distintos en sus temperamentos. Un indicio de esas tensiones, que la tradición de las escuelas contrapuestas se encargaría de acentuar, lo hallamos en la amarga consideración atribuida a Platón que aparece al prin-

cipio de la vida de Aristóteles escrita por Diógenes: que Aristóteles acabaría haciendo como los potros, «que la emprenden a coces contra la madre que los engendró».[2] Un detallado y melancólico relato de época tardía, pero de fuente fiable, habla de una auténtica intolerancia de Platón hacia Aristóteles, que alcanzaba incluso a su manera de vestir y de cortarse el pelo, y de una pugna intelectual tan sostenida por parte del discípulo que acabaría arrastrándolos a la ruptura.[3]

Sin embargo, más allá de estas tensiones, Platón era completamente consciente de la magnitud intelectual de aquel joven macedonio. Comparándolo con Jenócrates, discípulo muy devoto pero de modesta inteligencia –quien más tarde lo sucedería al frente de la Academia–, solía comentar: «¡Pensar que crié un asno [Jenócrates] para luchar contra un caballo [Aristóteles]!»[4]

2

En Bagdad, Aristóteles estaba como en su casa, y su casa era la «Casa de la Sabiduría». El califa al-Mamun había tenido un sueño. Un viejo había venido a sentarse a su cama, con la frente amplia, los ojos fogosos y la barba muy blanca, y en tono severo lo había incitado a tomar la antorcha del helenismo, perdida ya por los griegos. Al despertarse, perturbado por esa aparición admonitoria, al-Mamun tomó la decisión de fundar la Casa de la Sabiduría, en la que los filósofos serían traducidos y comentados. Sin duda era una obra necesaria aquella en que los árabes se empeñaron, ya que a sus ojos los griegos –con excepción del gran emperador Juliano– se habían vuelto intolerantes, y quemaban las obras de los filósofos. Los califas se convirtieron de esta forma en los protagonistas de una nueva e importante etapa de la larga historia del helenismo.

Los califas sabían dónde buscar las obras del maestro. Hacia mediados del siglo VII *de la era cristiana, en el año fatal 639-640, ellos habían sustraído al imperio las dos provincias más importantes y cultas, Siria (con Palestina incluida) y Egipto. En esas regiones era donde se hallaban las más prestigiosas escuelas de filosofía, geometría, retórica y medicina, y por ello también las más preciosas colecciones de libros. Sobre todo estaba Alejandría, que brillaba aún, a pesar de los sufrimientos infligidos por los obispos cristianos oscurantistas; como aquel Teófilo que había mandado destruir, en medio de un salvaje delirio de sus fieles, el templo de Serápide, donde se hallaba la biblioteca de Serapeo, antigua fundación ptolomeica. Es cierto que con la llegada de los árabes algo se había roto: el patriarcado de Alejandría, sede de uno de los cinco «papas» de una cristiandad polifacética, había quedado vacante. Pero los libros permanecían allí, cerca de las escuelas y de los hombres que sabían leer el griego.*

En el siglo IX *–época de al-Mamun y de los otros califas filohelenos– un filón de libros griegos afluía hacia Bagdad, la nueva capital, y toda una escuadra de traductores bien preparados había emprendido su meritoria labor. Disponían ya de traducciones del griego al sirio; lo que hacían ellos era, entonces, traducir del sirio al árabe. Pero algunos maestros en ese arte –como el gran conocedor de la obra de Galeno, Hunain ibn Ishaq, quien había vivido muchos años en Alejandría y recogió en un libro fascinante su experiencia junto a «nuestros amigos los cristianos»– tradujeron directamente del griego. En estas traducciones se reflejan preciosos manuscritos de autores griegos, de Aristóteles entre otros, sin igual en ninguna de las versiones conservadas en Occidente.*

Quisieron conocer todo cuanto había escrito Aristóteles. No debemos olvidar el hecho de que la tradición biográfica árabe sobre el maestro resulta, para nosotros, más rica que la griega.[5] *En el [Kitab al-Fihrist], el gran catálogo de al-Nadim, las*

obras de Aristóteles conocidas por los árabes hacia finales del siglo X son clasificadas de la siguiente manera:

1) *Los tratados de lógica, es decir* Categorías, De la interpretación, Primeros y Segundos Analíticos, Tópicos, Sofísticos *(es decir, la refutación de los sofistas) y, junto a estos pilares de la extraordinaria maquinaria racional que constituye el* Organon, *los tratados sobre la* Retórica *y sobre la* Poética. *Al-Nadim cerraba este grupo con la inclusión de algunos comentarios sirios y árabes a estos tratados.*
2) *Los tratados de argumento físico. La* Akroasis Physiké *(la «Lección de física»: volveremos sobre la forma de este título),* Del cielo y del cosmos, De la generación y la corrupción, *los* Tratados de meteorología, Sobre el alma, Sobre las sensaciones *y los libros sobre los animales.*
3) *«Los tratados de las Letras conocidos también bajo el nombre de Teología». Se trata en realidad de los libros de la* Metafísica*; la referencia a las «letras» tiene que ver con la numeración de los libros, y señala la peculiaridad de que los dos libros iniciales iban señalados con alpha (A, a).*
4) *Los tratados de ética, en doce libros. (No se hace mención precisa de otras obras aristotélicas referidas a la ética.)*
5) *«Un tratado sobre el espejo, traducido por Haggag ben Matar».*
6) *«Un tratado titulado* Theologoumena, *que fue comentado por al-Kindi».*

Se hace evidente que los estudiosos árabes acogían bajo el nombre de Aristóteles, e incluían en las recopilaciones de las obras del filósofo, otros textos que no eran originalmente suyos, así como

diversos comentarios. Cosa que se comprende mejor si se considera que el estudio de Aristóteles no era, para la cultura árabe, meramente filológico: era –como lo fue para fray Tomás de Aquino– la forma en que se expresaban los problemas originales, no formulados hasta entonces. De allí la escasa atención que se prestaba a dirimir la autenticidad. Lo mismo ocurrió en el caso de los grandes autores de que se alimentó la ciencia árabe, como Galeno y Euclides.

Era en realidad un mecanismo mucho más antiguo. Se remontaba a la propia época de Platón y Aristóteles, cuando habían surgido las escuelas, y éstas habían conquistado prestigio y demostrado capacidad de durar en el tiempo. El progreso de la investigación filosófico-científica se realizó en ellas a través de una incansable actividad de comentario y reescritura. En el caso de Aristóteles, se añadía un factor religioso. El califato era lugar de asilo para heresiarcas cristianos de las más diversas heterodoxias, nestorianos y monofisitas en primer lugar. Para muchos de ellos, Aristóteles –o los escritos que circulaban bajo su nombre– eran la clave de su doctrina. De allí la facilidad con que los importantes comentarios, como el de Juan Filopón, o escritos pseudoaristotélicos sobre la eternidad del mundo o sobre la teoría del conocimiento (¡con la famosa doctrina de la «tábula rasa»!) eran adjuntados a los «grandes tratados». Lo que para Bizancio era una herejía resultaba bien acogido y tolerado en Bagdad. En este enfrentamiento, la obra de Aristóteles era uno de los elementos principales.

Pero mientras ambos imperios se oponían, los sabios viajaban y aquello que se podía leer o copiar en Bagdad, Alejandría o Palestina atraía también la curiosidad de los letrados bizantinos.

II

Los ecos de la política y de la guerra no llegaban por lo general al interior de las escuelas. Pero cuando, bajo el impulso

un tanto fanático de Demóstenes, Atenas acudió al auxilio de Olinto –asediada por Filipo, rey de Macedonia–, sin poder evitar su capitulación, Aristóteles comprendió que no era conveniente permanecer en Atenas. Poniendo fin a una estancia de veinte años, se marchó a Atarneo, en Troade, en la costa de Asia Menor, frente a Tracia y a la península Calcídica.

Los acontecimientos se encadenaron precipitadamente. Demóstenes, que hasta poco tiempo antes debía esperar su turno para hablar en la asamblea, se había convertido en el político más influyente. Ahora hablaba con la dureza y la seguridad de un educador de la ciudad, y sin el temor a resultar desagradable que había caracterizado, en el siglo anterior, a Pericles y a Cleón. Así incitaba obsesivamente a la lucha contra Filipo, a quien describía, frente a la asamblea, como un monstruoso criminal sin escrúpulos, que había fijado en Atenas su objetivo principal.

Era una desenfrenada agitación que no podía pasar inadvertida para Aristóteles: él era súbdito del rey de Macedonia, del que su padre era además médico personal, es decir el cortesano más importante y expuesto. En el último periodo del asedio a Olinto, Demóstenes consiguió empujar a Atenas a la intervención y al apoyo de la ciudad calcídica. De esta forma, Atenas se encontraba en guerra contra Macedonia. En septiembre del 348, Olinto capituló: bajo el golpe de esta derrota, pocos meses después, a principios del 347, el liderazgo político de Atenas pasó a manos de Demóstenes y sus partidarios. En la primavera del 347, Aristóteles dejó Atenas para establecerse en Atarneo. Platón aún vivía: murió probablemente en mayo de ese año. Hasta la destrucción de Tebas por parte de Alejandro Magno y hasta la definitiva derrota del partido de Demóstenes, Aristóteles no volvería a pisar suelo ateniense.

Todo ello nos hace considerar errónea la relación que algunos establecen entre la fuga de Aristóteles de Atenas con la

muerte de Platón y la ascensión de Speusipo al frente de la Academia. Tal sucesión era obvia, dado que Speusipo era pariente del maestro, y garantizaba además, entre otras cosas, la continuidad de la posesión del terreno sobre el que se levantaba la escuela. Por otra parte, Speusipo era el discípulo más cercano a los intereses filosóficos del último Platón. Aristóteles ni siquiera era ciudadano de Atenas, sino súbdito macedonio, y por tanto no podía en ningún caso aspirar a suceder a Platón.

La decisión de Aristóteles fue de orden político. Bajo el gobierno de Demóstenes, el filósofo macedonio se sentía amenazado. Seguramente se sospechaba de él, y era espiado por los fanáticos antimacedonios del llamado «partido patriótico». Años después, Demócares, sobrino de Demóstenes y su heredero político, en unas circunstancias acerca de las cuales deberemos volver, declaró que, en su tiempo, se habían interceptado cartas de Aristóteles de las que se infería su papel entre los agentes al servicio de Macedonia.[6] No deja de ser cierto que un observador atento hubiera podido preguntarse por qué, en lugar de regresar a Macedonia, Aristóteles se estableció en un sitio tan estratégico como Atarneo.

3

Las grandes potencias se espían y se roban recíprocamente los secretos científicos, interesadas sobre todo en sus aplicaciones prácticas. Lo mismo ocurría entre el califa y el emperador griego. El símil puede parecer demasiado sumario o modernizante. Sin embargo, las obras filosóficas de los griegos fueron objeto de una rivalidad encarnizada, de la que ningún golpe estaba excluido.

Como se sabe, el adversario es siempre el modelo a seguir. En Bizancio, entre los factores que inducían a recopilar libros

antiguos de la importancia del corpus aristotélico, figuraba seguramente el hecho de que los embajadores, viajeros y comerciantes que habían estado en Bagdad sabían la importancia que se otorgaba allí a las obras de Aristóteles.

A decir verdad, el impulso bizantino hacia la búsqueda en monasterios e iglesias de los libros antiguos había nacido de factores diversos, incluida la lucha entre los partidarios y los enemigos de la veneración de imágenes sagradas. Fueron en particular estos últimos, los denominados «iconoclastas», quienes se aplicaron a aquella caza, en un año conocido con exactitud gracias a una fuente adversa a ellos: el 814. Ahora bien, ¿qué papel tocaba a Aristóteles en este asunto? Lo habían adoptado como texto «universitario» de contenido altamente formativo. Focio, que fue patriarca en la segunda mitad del siglo IX, *y que en el 814 era todavía un niño o a lo sumo un adolescente, escribió un comentario a las* Categorías *de Aristóteles, es decir al texto fundamental de la principal recopilación aristotélica, el* Organon, *la «máquina» lógica que la cultura de la época ponía en la base de todo saber científico.*[7] *No sabemos cuánto tiempo antes que él, y de su fervorosa actividad de lector y exégeta al frente de un círculo de estudiosos, Aristóteles figuraba ya entre las lecturas «universitarias» de Bizancio. Para nosotros, que debemos contentarnos con el escaso material que ha llegado hasta nuestros días, el manuscrito más antiguo que se conserva de las* Categorías *de Aristóteles es, si se nos permite la expresión, «coetáneo» de Focio. Por otra parte, el hecho de que éste sintiera la necesidad de escribir sus comentarios significa quizás que no circulaban habitualmente los debidos a Filopón o los otros comentadores antiguos. En cualquier caso, de diversos capítulos de la denominada* Biblioteca *fociana, dedicada a varias obras de Filopón, podemos deducir que, poco a poco, Focio y su círculo habían conseguido hacerse con las obras de aquel sabio, que había enseñado en Alejandría un poco antes de la llegada de los árabes. Obras que, en Bizancio, eran consideradas heréticas, por la manera en que Filopón casaba su aristote-*

lismo con la teología cristiana, pero que habían sido llevadas a Nisibo o a Gunde-Shapur, donde fueron leídas y traducidas al sirio por los cristianos nestorianos, cuando el emperador Zenón mandó cerrar la escuela de Édessa.

Focio mantuvo una clara distancia respecto a la herejía nestoriana, entre cuyos seguidores se encontraba el eminente aristotelista Juan Filopón. Sin embargo, ello no le impidió procurarse sus libros, y es lícita la sospecha de que el camino seguido por esas obras para llegar hasta Bizancio pasase por Oriente. Sabemos que la «colección filosófica» –la importante recopilación de obras platónicas y neoplatónicas que comprendía obras de Platón, Proclo, Damascio, Olimpodoro y Comentarios *de Aristóteles– llegó a la capital del imperio a finales del siglo* IX, *proveniente de Alejandría. Los valiosísimos manuscritos que permitieron a los sabios bizantinos el conocimiento de aquellos textos en absoluto inocentes a los ojos de la teología cristiana, se conservan todavía hoy en las bibliotecas de Europa.*

III

Una vez instalado en Asia, Aristóteles fundó una escuela, o un cenáculo filosófico, que hubiera podido pasar por una delegación de la escuela platónica. De hecho, junto con él llegaron a Atarneo –donde se acogieron a la protección de Hermias, el dinasta local– otros dos platónicos: Erasto y Corisco. Hecho que no salió a la luz hasta principios del siglo XX, cuando se descubrió un papiro egipcio que contenía una buena parte del comentario de Dídimo de Alejandría a Demóstenes. Una vez más, los caminos de Demóstenes y los de Aristóteles se cruzaron. En ese papiro, Dídimo aporta un dato muy interesante: que fue Hermias quien solicitó a los tres –Aristóteles, Erasto y Corisco– que se instalaran en su ciudad.[8]

Debemos preguntarnos, por tanto, quién era aquel Hermias. Dato que nos es aportado por Demóstenes: en la denominada *Cuarta filípica* –que es en realidad un centón de diferentes discursos– hay un pasaje muy importante, que puede fecharse con precisión en el 340-339 a.C., en el que Demóstenes lanza un grito de exultación feroz: «El agente y cómplice de Filipo –comienza, en el tono duro propio de quien está a punto de hacer una importante revelación– a lo largo de la acción que Filipo prepara contra el Gran Rey, ha sido finalmente arrestado. Así fue como el Gran Rey conoció toda la trama no mediante nuestras acusaciones, que podría considerar engendradas por nuestro interés particular, sino por boca de su principal artífice y ejecutor.»[9] Este «agente» no es otro que Hermias, dinasta de Atarneo; y la trama contra el Gran Rey es la campaña contra Persia para la que Filipo se venía preparando desde hacía tiempo, y una de cuyas etapas era el asedio de Bizancio. El arresto de Hermias tuvo lugar, efectivamente, en aquel momento, y fue obra de Mentor, sátrapa fiel al rey de Persia. Arresto que, como sabemos por una serie de fuentes, tuvo dramáticas consecuencias: el hombre fue masacrado y horriblemente torturado no sólo para que hablase sino para que sufriera una larga agonía. En las palabras un tanto espeluznantes de Demóstenes –«de esta forma el Gran Rey supo por boca» del arrestado aquello que a nosotros nos hubiera costado mucho trabajo hacerle creer– se esconde la plena conciencia de los «métodos» con los que el rey de Persia arrancaba la verdad de sus víctimas.

Aunque la jocosa ferocidad de esta salida de Demóstenes es digna de mención, debemos ir más allá si no queremos dejar escapar el punto más importante. Demóstenes *sabe ya* aquello que Hermias deberá confesar; sabe también un importante secreto del rey macedonio: que Hermias es un agente de Filipo, encargado de preparar, dada la posición es-

tratégica de la que gozaba, el ataque macedonio. Demóstenes estaba al tanto de todo eso porque disponía de infiltrados en el campo enemigo; y si habla públicamente de ello en la *Filípica* es porque sabe que el espía enemigo ha caído en la trampa. Espía es, en efecto, la palabra correcta, dado que Hermias era, oficialmente, un dinasta protegido por el rey de Persia y tenía su sede en el territorio del reino persa; pero, secretamente, trabaja para Filipo. Éste es precisamente *el motivo* por el que Hermias tuvo que actuar siempre con extrema circunspección; sobre todo si se tiene en cuenta que también el Gran Rey tenía a hombres a su servicio: uno de los nombres que aparecían en su libro de cuentas es el del propio Demóstenes, tal como se supo más tarde, cuando Alejandro abrió los archivos persas.[10] Un indicio esencial de esta conducta circunspecta lo hayamos en el hecho de que Hermias sólo mantenía contacto con Filipo a través de intermediarios insospechables. Podemos conjeturar por este motivo que Hermias había infiltrado a hombres a su servicio en la escuela de Platón; estos pasaron a formar parte del círculo de allegados a Aristóteles, bajo la intachable estrategia de convertirse en discípulos de aquella escuela en la que todo sucedía en secreto, a espaldas de los ojos de la ciudad. Corisco era nativo de Escepsis, en el Escamandro, lo que significa que, en la práctica, provenía del reino de Hermias. La Academia platónica ha sido acertadamente comparada por los autores modernos a un *college* al estilo de Oxford o Cambridge; y acaso no sea del todo superfluo recordar cuánta parte del espionaje de alto nivel tuvo su sede, justamente, en esos *colleges*, como los legendarios «Cinco de Cambridge».

Pero volvamos a Aristóteles: ahora comprendemos por qué, apenas Demóstenes subió al poder, aquél se alejó de Atenas con sus dos condiscípulos, para instalarse los tres en Axos, cerca de Atarneo, donde prosiguieron (¡hasta límites casi increíbles!) las investigaciones que venían llevando a

cabo en la Academia. Unos años más tarde, Aristóteles fue convocado a Macedonia como preceptor de Alejandro, hijo de Filipo. ¿Qué mejor estratagema para encubrir a un intermediario de alto rango, al hijo del médico de Filipo, que ésta, la de hacerse llamar a la corte con el objeto de convertirse en preceptor del heredero? ¿Acaso su estancia en Grecia no había hecho de él uno de los más renombrados sabios de su tiempo? Lo cual lo convertía, claro, en el preceptor ideal para el ambicioso heredero de un soberano muy ambicioso. ¿Qué sospechas podía levantar el hecho de que aquel macedonio de alcurnia, después de Atenas, pasase por Troade para fundar una escuela calcada del modelo ateniense, y después fuese convocado a su país justamente en razón de su renombre? ¿Quién podía pensar mal de estos movimientos? Quizás el propio Demóstenes, a la vista de que, algunos años después, su sobrino y heredero Demócrates esgrimía cartas de aquel filósofo –ya muerto por entonces– para demostrar que había sido además un agente macedonio.

Los acontecimientos militares inmediatamente posteriores al arresto de Hermias no son menos elocuentes: Filipo marchó también contra Bizancio, y Demóstenes emprendió una frenética actividad diplomática, con el objeto de crear una amenazadora coalición antimacedonia en Grecia. Este revulsivo obligó a Filipo a cambiar de planes, entrando en la Grecia central por el paso de las Termópilas y venciendo a los «patriotas» al servicio de Persia en la batalla campal de Queronea (agosto del 338).

4

Hasta la llegada de los árabes, en la escuela platónica de Alejandría convivían sin conflicto el orientalismo neoplatónico de fondo con el estudio y comentario de los tratados aristotélicos.

No habían faltado en otro tiempo las diferencias y los enfrentamientos entre ambas corrientes de pensamiento, pero por entonces convergían, unidas por una común apertura a la influencia cristiana. La orientación científica, es decir la atención a las ciencias empíricas, típica de Alejandría, permitía a los «platónicos» de Atenas (como Damascio e Isidoro) permanecer como tales en toda ortodoxia, en tanto que los alejandrinos (Ammonio, Simplicio, Juan Filopón) se decantaban por el aristotelismo.

Ammonio, hijo de Hermias, murió durante la primera mitad del siglo VI, *después de haber ejercido largos años como escolarca de la escuela neoplatónica de Alejandría. Allí había enseñado también, a principios del siglo anterior, la hija de Teón, Hipazia, quien fue asesinada en la misma escuela. La actividad de Ammonio se había desplazado en dirección a Aristóteles, sobre cuya obra enseñaba y de quien había comentado numerosos tratados.*[11] *Sus lecciones dejaron huella en sus discípulos directos: Simplicio, Damascio y Juan Filopón.*

Fue Damascio quien tomó las riendas de la escuela de Atenas, dedicándose sobre todo al estudio de Platón, aunque comentó también los escritos aristotélicos sobre el cielo. Simplicio, que lo sucedió en el puesto, era el director de la escuela de Atenas en el momento en que Justiniano decretó su clausura (529); de allí su breve exilio en la corte de Chosroes, soberano persa (529-533). Simplicio se dedicó casi exclusivamente a comentar a Aristóteles, cuyo pensamiento despertaba un vivo interés en Chosroes. El soberano sasánida tenía tal conocimiento de Aristóteles –como cuenta el historiador Agatias–[12] *que no es descabellado suponer que las obras de éste circulaban fluidamente por su corte.*

Juan, llamado el «Filopón», «el amigo del esfuerzo», debido a la extraordinaria actividad que desarrollaba, o quizás también porque pertenecía a la fraternidad alejandrina llamada de los «Filopones», vivió hacia finales del siglo VI. *(Ibn-al-Qifti, siglos más tarde, lo imagina activo en Alejandría todavía en el*

momento de la conquista árabe, en razón de un error cronográfico que persistió durante bastante tiempo.) Juan era cristiano, y su influjo fue notorio tanto sobre el pensamiento bizantino como sobre el árabe. Sus estudios y comentarios de Aristóteles señalaron el camino que después seguiría la física moderna (caída de los cuerpos, propagación de la luz, etc.). Pero su proyecto más ambicioso fue el de conciliar la filosofía griega con la teología cristiana. En este sentido, el punto de encuentro más fecundo era, a sus ojos, el gran edificio aristotélico, al menos por dos razones: por la noción de Dios como motor inmóvil del universo y por la doctrina de la inmortalidad de las almas. De allí que en sus torrenciales comentarios a Aristóteles recurra al Maestro del Liceo para defender al cristianismo. Fue el primer intento orgánico llevado a cabo en esa dirección; pero sus simpatías monofisitas lo expusieron a una previsible condena por parte de la autoridad eclesiástica. Consecuencia de ello fue el retraso de siglos en la síntesis llevada a cabo, finalmente, por Tomás de Aquino.

El punto más arduo de su empresa era, sin duda, la concepción de la eternidad del mundo. Juan la afrontó al menos en dos ocasiones: en los dieciocho libros Contra Proclo sobre la eternidad del mundo *y en las* Réplicas a Aristóteles sobre la eternidad del mundo, *de los que sólo se han conservado las citas hechas por Simplicio en su comentario al tratado aristotélico* Sobre el Cielo. *Además, en sus* Discursos exegéticos sobre la cosmogonía de Moisés, *Juan intentó argumentar la posibilidad de conciliar la realidad física con el relato bíblico de la creación. El primero de sus dos tratados sobre la eternidad del mundo lo concluyó en el 529, justo en el momento en que Justiniano cerraba la escuela de Atenas, que dirigía por entonces Simplicio, y se lanzaba a una persecución de los filósofos propia de un régimen oscurantista.*

Como muchos de ellos se refugiaron en la corte de Chosroes con sus libros, la represión justiniana contribuyó al ulterior empobrecimiento del imperio, mientras en la capital ardían ho-

gueras de libros «griegos» (es decir, paganos).[13] *Cerca de un siglo más tarde, el imperio perdió sus provincias más cultas, en las que probablemente se habían aplicado con menos rigor las directivas antigriegas y antifilosóficas; a partir de entonces, los textos de los autores prohibidos se volvieron prácticamente imposibles de encontrar en el territorio del imperio griego, con excepción de las ciudades y las escuelas que habían quedado en manos de los nuevos conquistadores. Ello favoreció la fortuna de Aristóteles en el mundo islámico, donde una tesis como la de la eternidad del mundo no creaba tan grandes desafíos.*

IV

Aristóteles trabó una profunda amistad con Hermias. Además de casarse con Pitias, hermana (o quizá sobrina) de éste, tenía en alto valor su inteligencia. Aristipo cuenta –con la intención evidente de dar una pésima imagen del filósofo, y a partir de fuentes dudosas– que la mujer de la que Aristóteles se enamoró y con la que más tarde se casaría, era en realidad una de las concubinas de Hermias, y que éste dio su visto bueno a la unión. Pero aquello que, de acuerdo con el habitual talante malévolo de Aristipo, aparecía como una perversidad suya, se resuelve como ulterior testimonio de la gran amistad que Hermias le profesó y de la nobleza de ese sentimiento. Algo parecido es lo que se vislumbra, aunque en un contexto más novelesco, en el *¿Qué hacer?* de Chernichevski... Con mucha frecuencia la altura intelectual va acompañada de la voluntad de dedicar a una causa única toda la vida; y de hacerlo además de la manera más arriesgada y ardua, pero también más eficaz: es decir, en la acción secreta. Firme en su obstinado silencio, a pesar de las torturas, Hermias fue finalmente crucificado. Al pedírsele su última voluntad, dijo: «Anunciad a mis amigos y compañeros

que no he hecho nada que no conviniera a la filosofía y a la dignidad.»

Cualquiera sea el grado de autenticidad de estas palabras, sin duda no son exageradas ni vanamente retóricas. Para Hermias, que secretamente secundaba a Filipo en la preparación de la guerra contra Persia, aquello por lo que inmolaba su vida era *la causa* por excelencia, era un nuevo capítulo en la larga lucha contra los persas, una cuestión siempre candente para los griegos de Asia.

Se trataba, por otra parte, de un suceso destinado a modificar la conciencia griega, puesto que ofrecía una alternativa al estrecho punto de vista que impregnaba incluso los discursos de Demóstenes, a pesar de sus proclamas altisonantes, dentro del contexto «realpolítico» de las incondicionales rendiciones a Persia, en la peor tradición de la lucha por la hegemonía contra Esparta. Hermias tenía fundados motivos para creer que moría por una gran causa.

El relato de la muerte de Hermias tiene probablemente sus orígenes en la «leyenda» creada en torno a él y que se mantuvo viva en el ámbito macedonio; en particular, en la historiografía que, tras Teopompo, con Anaxímenes, Calístenes y otros, contó la historia griega desde el punto de vista de Filipo y de Alejandro. A nosotros nos ha llegado a través de Dídimo, quien seguramente la leyó en Anaxímenes. Pero es sabido que un hombre llamado Apelicón, al que volveremos a encontrar a lo largo de nuestro recorrido, dedicó todo un volumen a la relación entre Aristóteles y Hermias.[14] El martirio de Hermias inspiró en Aristóteles un poema de extraordinaria belleza, que comienza con estas palabras: «Virtud, fuente rica de sufrimientos para el género humano, bello trofeo de la vida: morir por tu hermosura es tenido en la Hélade por la mayor de las fortunas.»[15] Aristóteles fue también poeta; en su vejez escribió, en una confesión fulminante: «Cuanto más solo me hallo más consuelo encuentro en el

mito.»[16] En las palabras con que evoca a Hermias se encuentra la fervorosa reivindicación del carácter virtuoso de la causa por la que éste se inmoló. No casualmente dice que «en la Hélade» se muere –tal como había muerto Hermias– por la virtud, dando a entender que la Grecia de Demóstenes no era la única Grecia.

Algunos meses antes de Queronea, en la primavera del 338, había muerto Speusipo, y la Academia se había visto abocada al problema de la sucesión. Es significativo el hecho de que el nombre de Aristóteles figurara entre aquellos que se barajaron. Habida cuenta de las circunstancias, es un signo de independencia respecto al poder político, que en aquel momento estaba en manos de Demóstenes, empeñado en una espasmódica campaña bélica. Era prácticamente impensable que Aristóteles, de haber sido elegido, aceptase volver a Atenas justo en el momento en que sus tratos con Filipo habían sido ya denunciados y la ciudad, presa de uno de sus recurrentes raptos de megalomanía, se preparaba para la guerra contra Macedonia. De todas formas, el elegido fue el viejo y opaco Jenócrates, cuyas ideas debían de ser bastante cercanas al «patriotismo» de Demóstenes (y es posible que ésta haya sido la principal causa de su elección). Quizás había adoptado esa posición impulsado por su constante rivalidad con Aristóteles, y quizás también porque de esta forma llevaba al terreno político el rigor con que había edificado su personaje. Sin duda nada sabía del río de dinero que Demóstenes recibía de Persia; en cambio no paraban de llegar a sus oídos las acusaciones de corrupción que Demóstenes y sus partidarios vertían día tras día sobre los políticos filomacedonios. Por eso Jenócrates fue el único miembro de la embajada enviada por Atenas que Filipo se negó a recibir. A la vuelta, ante la acusación de haberse comportado de manera ineficaz y de no haber cumplido con su cometido, se defendió apelando al típico argumento de aquellos años: «Pero yo no he aceptado ningún

regalo.» Magnánimo e irónico al mismo tiempo, Filipo confirmó la veracidad de sus palabras.[17]

Contrariamente a la cordialidad con que Aristóteles trataba los diversos aspectos de la existencia, Jenócrates se había creado una «máscara» algo melancólica. Frine, la mujer libre más hermosa de su tiempo, quiso tentarlo: se presentó en su casa, de improviso, con la excusa de que la perseguían.[18] Jenócrates la acogió y debió compartir con ella la única cama de que disponía. Ella no dejó de utilizar ningún recurso para hacerse poseer por él; pero todo fue en vano. Desilusionada, Frine se fue, y a todo aquel que le preguntaba cómo había acabado su aventura, ella contestaba: «¡No he estado con un hombre, sino con una estatua!» Según parece, en otra ocasión sus discípulos le prepararon otro encuentro en el lecho, esta vez con Lays, no menos hermosa que Frine; pero Jenócrates había resuelto el problema haciéndose cauterizar el sexo. Era el único ateniense cuyo testimonio era aceptado por los tribunales sin necesidad de que prestase previo juramento. Escolarca durante veinticinco años, este hombre, conmovedor a su manera, escribió de forma incansable, aunque sin ninguna originalidad, volviendo a recorrer todos los campos que ya había transitado Platón: los autores de los catálogos calculan que escribió en total 224.239 líneas.[19] Pero poco después, cuando los acontecimientos se precipitaron, se encontró, también él, en medio de la escena política.

Después de Queronea, Filipo tuvo que afrontar una situación inédita. La irreflexiva política de Demóstenes, que acabó en desastre, impulsó al rey de Macedonia a asumir, abierta y decididamente, un rol hegemónico en la Grecia continental. Sin aquella improvisada coalición que se había esfumado en Queronea, la situación hubiera sido probablemente muy distinta. Pero ahora las prioridades políticas y militares se invertían: antes de retomar el propósito principal de la campaña contra Persia, se hacía necesario dar un orden nuevo y estable al mundo

de las ciudades griegas. Se hallaba éste en un estado más turbulento del previsto, y era necesario erradicar de él la posibilidad de que se crearan problemas a espaldas del ejército macedonio, que en cualquier momento debería embarcarse para luchar en Asia. Por eso se optó por impulsar una gran reconciliación con Atenas –como consecuencia de la cual Demóstenes pudo conservar el poder– y, al mismo tiempo, dar nuevo aliento a la alianza panhelénica, pero ahora con Filipo en posición central.

Filipo tenía la ventaja, tantas veces envidiada por Demóstenes, de poder decidir por sí mismo y de manera expeditiva, sin la pesada maquinaria del asamblearismo democrático.[20] Su poder centralizado y autocrático suponía, tanto en épocas de guerra como en la lid diplomática, una enorme superioridad. En ello se escondía, sin embargo, un aspecto negativo: los odios feroces dentro de la corte. Así, cuando ya todo parecía dispuesto para la campaña de Asia, Filipo fue asesinado; y todo parece indicar que su propia esposa, Olimpíada, poseída del deseo morboso de allanar a su hijo el camino al trono, no fue ajena a la conjura. En julio del 336, Alejandro sucedía a su padre. Demóstenes y sus aliados de las ciudades vencidas en Queronea acariciaron al principio la ilusión de que el nuevo monarca, de apenas veinte años, no estuviera a la altura de las circunstancias. El propio Demóstenes lo llamaba, con sarcasmo, «Margites»,[21] demostrando una vez más la miopía y el carácter suicida de quien se deja convencer por su propia propaganda. El presunto Margites –que había tenido a Aristóteles como preceptor y a su padre, Filipo, como modelo político– masacró rápidamente a los rebeldes y aplastó con acciones fulminantes y sin contemplaciones la revuelta de Troya (octubre del 335), arrancando de raíz toda eventual ambición de ciudades o grupos políticos de poner en tela de juicio el orden surgido de la batalla de Queronea. Demóstenes, al fin, delegó el mando. Aristóteles, viendo concluida su labor como preceptor, volvió a estable-

cerse en Atenas en la primavera del 334; es decir, en el preciso momento en que Alejandro comenzaba el ataque, varias veces aplazado, contra el Gran Rey de Persia.

En Atenas, según los precisos términos con que se expresa la *Crónica* de Apolodoro, Aristóteles «enseñaba en el Liceo». Ello significa que no había instituido aun una escuela *suya*, ni tampoco se había reintegrado a la Academia, que por entonces dirigía Jenócrates. ¿Cuáles eran, entonces, los motivos por los que había regresado? Es imposible no hacerse esta pregunta; se había ido en la primavera del 347, doce años antes; había sido descartado como sucesor de Speusipo, mientras soplaban vientos de guerra entre Atenas y su país natal; no había dejado discípulos que lo esperasen, ni la escuela en la que había estudiado a lo largo de veinte años estaba dispuesta a acogerlo, ni, por supuesto, los derrotados de la larga guerra contra Macedonia le serían ahora más favorables que en el pasado. Sin embargo, volvía a Atenas. Las razones de esa decisión hay que buscarlas en otra parte. Ante todo, en el final del gobierno de Demóstenes y en la certeza, tras la destrucción de Tebas, de que de allí no surgirían desagradables sorpresas. Quizás también en una vocación política «reservada», que nunca abandonó del todo: recuérdese que más tarde, en su testamento, designaría como único ejecutor testamentario a Antípatro, el hombre al que Alejandro había puesto como guardián del orden macedonio en Grecia.[22] Este dato es extraordinariamente elocuente acerca de las relaciones ininterrumpidas y profundas de Aristóteles con las altas esferas del poder macedonio. Ello permite atar los cabos que, en la escena, mueven a los personajes: Antípatro y Aristóteles se movían al unísono cuando ambos llegaron a Atenas durante la ausencia, previsiblemente prolongada, de Alejandro. Tenemos, además, otro género de motivos. Intelectualmente, Atenas seguía siendo una ciudad de gran renombre; enseñar allí era sin duda más estimulante que hacerlo en la capital mace-

donia, por más grande que hubiera sido la obra de integración filohelénica llevada a cabo desde Arquelao en adelante. Y, sobre todo, debemos considerar el interés de Aristóteles por la ciudad como forma política; la reflexión política no es tan preponderante en él como lo era en Platón, pero aun así ocupa un lugar relevante en el conjunto de su pensamiento.

En sus lecciones de política, aglutinadas en el tratado en ocho libros que se ha conservado, se deduce que había estudiado y hecho estudiar centenares de constituciones de diferentes ciudades, además de las leyes y costumbres de los «bárbaros». Atenas era asimismo un punto de observación privilegiado para sus reflexiones políticas. Si además observamos a fondo su espíritu de hombre nacido en una pequeña ciudad de la Grecia periférica, que poco después se integró en la órbita de una poderosa monarquía feudal-militar, como era Macedonia, podemos concluir que su «Estado-ideal» era una ciudad, no ciertamente librada al radicalismo democrático, pero sí bien regida por leyes y cuyo punto de apoyo sería la clase media propietaria. Un ideal que está lejos de identificarse con la monarquía de sus soberanos. Aristóteles sabía claramente que esas ciudades bien ordenadas podían gravitar en la órbita de una monarquía hegemónica. No ignoraba tampoco que las metrópolis democráticas e imperialistas, como había sido Atenas en sus tiempos de grandeza y como Demóstenes la soñaba todavía, eran incompatibles con un sistema bien ordenado, como el que había edificado Filipo tras su victoria. Lo cual no quita que el modelo de la convergencia política seguía siendo para él la ciudad, y que Atenas era, desde este punto de vista, un observatorio privilegiado. En todos estos elementos vemos entrelazarse y complementarse las razones que explican su decisión de volver a empezar, de dar inicio a una nueva estancia ateniense, de enraizarse a través del único instrumento conveniente y provechoso para él: la enseñanza.

5

Tanto Simplicio como Juan Filopón, y antes que ellos el sirio Porfirio (en el siglo III *d.C.), quien estableció el texto de las* Eneadas *de Plotino (205-270 d.C.), trabajaron con una edición de las obras de Aristóteles que databa de la época de Augusto. Preparada por Andrónico de Rodas, contaba con un «catálogo razonado», obra del mismo autor y titulado* Acerca de los escritos de Aristóteles. *Allí debía incluirse un apartado biográfico del filósofo, realizado a partir de documentos, entre los que se encontraba una correspondencia con Alejandro Magno, que Aulo Gelio había transcrito dos siglos más tarde, sin preguntarse si se trataba en verdad –como, por lo demás, es muy posible– de textos auténticos.*[23]

¿Cómo había trabajado Andrónico? Porfirio responde a este interrogante en su Vida de Plotino, *un texto de características muy similares al «catálogo razonado» de Andrónico, editado junto a las* Eneadas, *y en el que Porfirio demuestra sus doctas habilidades de filólogo. Ello significa que, cuando se refiere a Andrónico y a su edición de Aristóteles, Porfirio sabía bien de lo que hablaba, puesto que él mismo había escrito una introducción a las* Categorías *aristotélicas, que acabaría por convertirse en un clásico de la lógica medieval en la traducción latina de Boecio (*VI *d.C.). Porfirio escribe que Andrónico había «reagrupado en Tratados el conjunto de los escritos de Aristóteles según un criterio de afinidad temática».*[24] *Esa afirmación posee diversos significados, que intentaremos poner en claro a continuación:*

1) *que, con el término «Tratados», Andrónico se refería a las grandes subdivisiones en las que el corpus aristotélico había sido ordenado* (Ética, Física, Lógica, Metafísica, *etc.). La comparación con el criterio adoptado por Porfirio para los escritos de Plotino nos da a entender la*

importancia de aquel término. Para éste, «Tratado» sería todo el Organon, *no cada uno de los textos singulares ordenados por Andrónico:* Categorías, Interpretaciones, Analíticos, *etc. Se tiene la impresión, en fin, de que ciertos «tratados» (como por ejemplo la muy discutible sucesión de los ocho libros de la* Política) *fueron escritos por el propio Andrónico.*

2) que, antes de la intervención de Andrónico como editor del texto, el conjunto de los escritos sobre el que él trabajó se presentaban en una sucesión azarosa, ajena a todo orden o criterio organizativo.

En este punto, una pregunta se impone: ¿cómo es posible que, más de tres siglos después de la muerte de Aristóteles, ocurrida en el 322 a.C., el corpus de sus escritos se hallara todavía en un desorden tal, en una situación tan precaria, y por añadidura carente aún de una edición cuidada? Es una situación inconcebible para cualquier autor, y mucho más para Aristóteles, que había fundado su propia escuela, institución que lo sobrevivió largo tiempo. A pesar de ello, Andrónico debió trabajar como un verdadero «pionero», como quien transita un camino virgen aún, nuevo por completo. La sorprendente verdad es, en efecto, que Andrónico fue el primero que editó los textos aristotélicos tras su redescubrimiento. Un redescubrimiento que había tenido lugar algunas décadas antes, como sabemos a través de diversas fuentes; entre otras, por el geógrafo Estrabón, también contemporáneo de Augusto, y depositario de un relato de primera mano acerca de la suerte de aquellos libros.[25]

Cuando Sila conquistó Atenas (86 a.C.), en el curso del duro conflicto con Mitrídates, se llevó a Roma los manuscritos aristotélicos como parte de su botín de guerra. Los años inmediatamente posteriores no fueron fáciles: enfrentamientos civiles, proscripciones, dictaduras y persecuciones se sucedieron incluso después de la muerte de Sila (78 a.C.). Aquellos libros pasaron,

entonces, a su hijo Fausto, quien sería asesinado en el 46 a.C. El bibliotecario personal de Sila era el experto gramático Tiranión (que fue asimismo el maestro de Estrabón, a quien seguramente informó de toda esta historia). No resulta difícil deducir que, a lo largo de todos aquellos acontecimientos, estos preciosos textos no habían quedado bajo llave. Si se tienen en cuenta los usos y costumbres de los círculos literarios de la Roma de la época, podemos concluir que los allegados a Sila y a su hijo –entre quienes se encontraba alguien tan interesado en la filosofía griega como Cicerón– habían podido consultar aquellas obras. Era el modo usual de circulación de los libros nuevos: los leían los letrados en casa de otros letrados, y con frecuencia se realizaban copias parciales. Lúculo y Sila disponían de imponentes bibliotecas privadas; el mismo Tiranión parece haber tenido su propia importante colección de libros. Guardián, pero de hecho poseedor de los libros de Fausto Sila, Tiranión no dudó en echar mano de los imponentes inéditos aristotélicos; y los «retocó», debido a que los textos que Sila había traído consigo estaban en condiciones como mínimo precarias.[26]

El descubrimiento de Sila no fue del todo fortuito. No debemos pensar que el brillante y culto patricio romano, tras conquistar Atenas, se dedicó a «peinar» la ciudad en busca de joyas culturales. En realidad, aquellos libros no se conservaban en una casa cualquiera, sino en la de un personaje, Apelicón de Teos, que formaba parte del grupo dirigente de la Atenas favorable a Mitrídates.

Apelicón fue descrito por su contemporáneo Posidonio,[27] *quien lo pinta como un cleptómano de libros y documentos antiguos; pero se trata probablemente de una pérfida caricatura. Apelicón fue en verdad uno de los últimos y más apasionados peripatéticos, autor entre otras obras de un tratado sobre la amistad entre Aristóteles y Hermias de Atarneo. Era amigo y hombre de confianza de Atenión, el político que había guiado la revuelta antirromana de Atenas y que también fue descrito*

por Posidonio como una especie de criminal, empeñado en intereses filosóficos de cuarto orden, por lo menos a los ojos de sus detractores. A través de estas hostiles reseñas, comprendemos que esta última revuelta de Atenas fue promovida por un grupo de hombres nostálgicos de la pasada grandeza de la ciudad, sin dejar de lado la tradición filosófica. «¡Las escuelas de los filósofos están cerradas!», había gritado Atenión, según Posidonio, en el curso de las reuniones que calentaron los ánimos de los atenienses, a la luz de la noticia de que Mitrídates había infringido una seria derrota a los odiados romanos.

Pero ¿cómo llegó Apelicón a poseer aquel tesoro?

V

Aristóteles acabó por obtener grandes satisfacciones de su enseñanza en Atenas. Daba clases en el Liceo, una escuela pública situada en la zona de Apolo Licio, en la parte nordeste de la ciudad. Por entonces, el local no era aún propiedad de la escuela; no lo sería hasta mucho más tarde, con la concesión efectuada por Demetrio Falereo (317-307 a.C.).

En torno a la figura de Aristóteles se había creado una escuela en la que la enseñanza se apoyaba sobre una auténtica organización de las investigaciones. Disponían no sólo de una biblioteca sino además de una buena dotación de aparejos científicos orientada a los estudios de historia natural. Aun de lejos, Alejandro protegía con su autoridad la nueva institución fundada en Atenas por su antiguo maestro. El soberano hizo publicar una orden –que ha llegado hasta nosotros gracias a la enciclopedia de Plinio el Viejo–[28] que mandaba la movilización permanente de cazadores, pescadores y simples aficionados para proveer a la colección naturalista de las diversas especies de animales que, al parecer, se realizaba en el Liceo.

Más allá de las sospechas que suelen lanzarse acerca de las posteriores colecciones que albergó el Museo de Alejandría –institución que una larga tradición pone, no sin motivos, bajo la égida de Aristóteles–, es probable que la noticia de Plinio sea del todo exacta. Cosa que parece recibir una ulterior confirmación en la gran riqueza de observaciones empíricas presentes en los libros aristotélicos acerca de las investigaciones sobre animales. El mismo Aristóteles, en los libros titulados *Investigaciones sobre los animales,* hace numerosas referencias a informaciones provenientes de cazadores, pescadores y pajareros.

El nexo que, a pesar de las distancias, unía a Alejandro con su maestro quedaba personalizado en la figura de Calístenes, sobrino de Aristóteles. Desde Babilonia, adonde había llegado como parte del séquito del soberano vencedor, Calístenes había enviado a Aristóteles informaciones detalladas sobre la astronomía babilónica.[29] Era su contribución a aquella movilización de fuerzas convergentes sobre la escuela. Era también, para el maestro, una noticia tranquilizadora: la voz de Calístenes venía de lejos, del corazón de gran ejército invencible al que el joven y brillante historiador se había unido siguiendo las inquietas recomendaciones del maestro. La forma de actuar, y sobre todo de hablar, de su sobrino, constituían para Aristóteles una seria preocupación, que había llegado a atormentarlo. Se lo había recomendado con énfasis a Alejandro cuando partían en dirección a Asia, y puesto que el joven se dirigía al soberano en un tono de excesiva liberalidad, Aristóteles lo había reconvenido afectuosamente, como si temiese lo peor, valiéndose para ello de un verso de la *Ilíada:* «Tu destino será breve, hijo mío, si dices tales cosas.»[30] El maestro notaba con alarma cómo el joven se mostraba indiferente a las reglas escritas y no escritas que regían la vida de la corte. De ahí sus previsiones pesimistas que, lamentablemente, se demostrarían bien fundamentadas.

La crisis estalló cuando la evolución de Alejandro hacia modelos impensables para la tradición griega suscitó la reacción de su propio círculo. Se podría decir que en este pasaje de la historia se encierra todo el drama del poder. En Alejandro, vencedor invicto y conquistador del inmenso reino persa, se tejían el delirio de omnipotencia y las imperiosas alternativas de orden político-cultural. Había jalonado con éxito aquella empresa que la retórica panhelénica había predicado a lo largo de décadas y que su padre, Filipo, estuvo a punto de realizar. Se convirtió así en el vencedor de los persas, el vengador de los caídos en las Termópilas, el que acabó con la humillante paz de Antalcida. Y era además quien descubría ese mundo que él mismo derrotó, dando alas al sueño de una síntesis grecopersa en la cultura y la organización monárquica, incluso en lo biológico, a través de la política de matrimonios mixtos. ¿Soñaba en verdad con ser el sucesor del Gran Rey, o es que la historia humana procede por síntesis y mezclas cada vez más intrincadas? No será fácil, a pesar de los buenos sentimientos un tanto superficiales de la tradición «democrática», separar la grandeza del poder de la ceguera provocada por el poder. Alejandro, de manera emblemática, recoge en sí ambas facetas. Los griegos y los macedonios de su séquito tardaron en comprenderlo, y algunos reaccionaron violentamente. Una conjura surgió cuando Alejandro quiso imponer a su séquito algunos rituales propios de la corte persa, irritantes para los griegos, como por ejemplo la *proskynesis* en presencia del soberano.[31] Fue la denominada «conjura de los pajes», en la que participaron la flor y nata de la joven aristocracia macedonia. La represión de Alejandro fue feroz; los jóvenes conjurados fueron torturados y lapidados. Cuando el nombre de Calístenes salió a la luz, Alejandro dio rápido crédito a la denuncia, porque por encima de todo lo irritaba la frecuente invitación que el joven hacía a «mantenerse fiel a las costumbres tradicionales de los macedonios».[32] Ca-

lístenes, a quien se conocía como el «historiador del séquito» –puesto que había escrito la *Gesta de Alejandro*, obra que no se ha conservado–, fue arrestado, horriblemente mutilado, exhibido en una jaula y finalmente despedazado por un león.[33]

En la tradición griega, y más tarde en la romana, la muerte de Calístenes se convirtió en un emblema indeleble de los crímenes del poder contra la filosofía. Teofrasto, el discípulo predilecto de Aristóteles, escribió un tratado titulado *Calístenes o del dolor*, del que se citan diversos fragmentos en obras de Cicerón, Séneca y Plutarco. Temistio, gran estudioso de Aristóteles y maestro de Juliano el Apóstata, escribe: «Por Calístenes nosotros estamos, todavía hoy, enardecidos contra Alejandro.»[34] Pero la invectiva más virulenta se la debemos a Séneca, y no es casualidad, pues él vivió en carne propia el conflicto entre filosofía y poder. En las *Cuestiones naturales*, tomando como pretexto un pasaje de Calístenes acerca de los terremotos, observa: «Poseyó Calístenes un deslumbrante ingenio, y fue intolerante con un soberano incapaz de dominarse. Calístenes hizo de su propia persona un eterno acto de acusación contra Alejandro. Una acusación que ningún acontecimiento bélico podrá nunca compensar. Cada vez que alguien diga de Alejandro "exterminó a millares de persas", se objetará: *pero además mató a Calístenes.* Cada vez que alguien diga: "Conquistó todo el mundo hasta el océano, y extendió el reino de Macedonia desde un minúsculo ángulo de Tracia hasta los límites extremos del Oriente", se deberá responder: *pero mató a Calístenes.* Poco importa que haya superado la gesta de todos los capitanes anteriores: ninguna de sus empresas podrá ser tan grande como aquel crimen.»[35]

Por otra parte, la ejecución de Calístenes (327 a.C.) marcó, para Alejandro, una ruptura irreparable con Aristóteles. Hay una carta de Alejandro a Antípatro, escrita poco después de la masacre de los conjurados, en la que el soberano amenaza con llegar hasta el verdadero jefe (o a quien él tenía por tal):

«Los jóvenes han sido apedreados por los macedonios, pero al Sofista [Calístenes] yo lo castigaré, y a *los que dan acogida en las ciudades a los traidores contra mí.*»[36] Plutarco, a quien debemos el conocimiento de este documento, dice que con tales palabras Alejandro «aludía manifiestamente a Aristóteles». Pero a los ojos del filósofo no podía dejar de aparecer un paralelo escalofriante: Calístenes había muerto por mano de Alejandro, de la misma forma que Hermias había sido ejecutado por el Gran Rey de Persia. Era la trágica ocasión para un personal ajuste de cuentas, y en ello radicaba quizás la más grande desilusión: la de ver cómo se desvirtuaba la causa en la que se había empeñado durante largos años, en Atenas, en Troade, en Macedonia. No había hecho su aportación a la gran campaña que culminó con la derrota de la monarquía persa para después ver cómo los mismos métodos brutales de ésta eran puestos en práctica por el soberano de cuya órbita había formado parte. Tal vez alguno de los «cinco de Cambridge» ha sentido, mucho más tarde, una amargura semejante a ésta.

A medida que se desarrollaba el drama de estas dos vidas cruzadas, el soberano y el filósofo, destinadas a romperse juntas, los misterios se vuelven cada vez más densos. Una tradición que perduró a lo largo de los siglos atribuye a Aristóteles la iniciativa, culminada con éxito, de envenenar a Alejandro. Plinio el Viejo da por verdadera esta versión de los hechos.[37] Plutarco también le da mucho crédito. La operación se habría llevado a cabo a través de Antíprato, un hombre que gozaba de toda la confianza por parte de Aristóteles.[38] El hecho irrefutable es la repentina muerte del joven soberano, de la que todos vieron en el envenenamiento la causa más probable. La temible Olimpíada, que con anterioridad había contribuido a eliminar a Filipo para dejar paso a Alejandro, hizo una auténtica masacre de dignatarios sospechosos de haber participado en la conjura contra el rey. Su círculo más íntimo, los «compañeros» de los primeros tiem-

pos, ya no soportaban la política de su jefe y tramaron su muerte. Las espectaculares y dispendiosas exequias que le fueron tributadas tuvieron lugar al mismo tiempo que los propios conjurados se preparaban para una guerra feroz por la sucesión. Guerra que incluyó la lucha por el cadáver embalsamado del soberano –en la que venció Tolomeo de Lagos, que lo transportó a Alejandría–, y en la que se vieron envueltos Aristóteles y Antíprato, y el hijo de éste, Casandro, que habría sido quien suministró al filósofo el veneno destinado a matar al rey. Un anónimo que se escondía bajo el seudónimo de Hagnótemis aportó algunas pruebas a la acusación.[39] Cinco siglos más tarde, el emperador Caracala hizo quemar los libros de Aristóteles y de sus discípulos para vengar a Alejandro, asesinado por su preceptor.[40]

6

¿Cómo habían ido a parar los libros de Aristóteles a manos de Apelicón? Era un bibliómano y, como tal, un delincuente en potencia, al mismo tiempo que un sacerdote de los libros. En la Prusia de principios del siglo XIX, el pastor Tinius mataba a traición a los libreros para desvalijar sus almacenes. Por eso fue apodado «el bebedor de libros» (Büchertrinker); «el devorador de libros», diríamos nosotros. Si, como dice Aristófanes,[41] los nuevos libros no son más que la «cocción» de otros libros anteriores, es comprensible que el «bebedor de libros» sea con frecuencia un escritor prolífico. En efecto, también Apelicón escribió: conocemos de él algunos títulos de argumento aristotélico. Tampoco él se sustrajo al crimen movido por amor a los libros. Estudiaba en Atenas, y el objetivo de su existencia parecía ser el de comprar, o procurarse por los medios que fuese, bibliotecas enteras; para alguien con tales aspiraciones, Atenas era el sitio ideal. Pero también sentía atracción por las recopilaciones de documentos anti-

guos; y en Atenas existían diversos archivos, el más célebre de los cuales era el de Metroon, en el que se conservaban los originales de los documentos que recogían la historia de la ciudad. Un discípulo de Aristóteles o de Teofrasto, Cratero el Macedonio, había compuesto a partir de ese archivo su recopilación comentada de los decretos áticos, un trabajo destinado a obtener una importante repercusión. Pero el archivo contenía también, junto a aquellos originales –y acaso algún documento falso hábilmente intercalado–, textos de otra índole, como por ejemplo las obras que Epicuro compuso durante su estancia en Atenas.[42] *Ello significa que aquel glorioso archivo incluía asimismo textos literarios. Pero ¿cómo podían comprarse los documentos de un archivo? Incluso en una sociedad como la ateniense, que no debía de ser demasiado escrupulosa en este aspecto, tenía que quedar excluida semejante posibilidad. Pero Apelicón no se dejó arredrar, y pensó en robarlos, como por otra parte ya había hecho en otra ocasión, con pleno éxito. Así lo hizo, en efecto, pero con la desgracia de que fue pillado con las manos en la masa.*[43] *El delito era muy grave, y Apelicón se sustrajo al castigo dándose a la fuga. Podía consolarse pensando que, con anterioridad, otros filósofos habían escapado de Atenas para salvar la vida, aunque quizás por razones más nobles. Pero él acabaría por volver a Atenas, cuando Atenión, su compañero de estudios aristotélicos, tomó el poder y lo mandó llamar para confiarle misiones diplomáticas.*[44]

Por aquel entonces ya había comprado, entre otras bibliotecas, la de Teofrasto, que contenía a su vez la de Aristóteles. Para aquellos dos peripatéticos que habían alcanzado el poder en la ciudad filosófica por excelencia, esos libros eran mucho más que una rareza bibliográfica, eran un auténtico trofeo. En realidad, hacía ya mucho tiempo que había dado comienzo la caza de libros de Aristóteles. Los que más empeño pusieron en ella fueron los soberanos de Pérgamo, los Atálidas, decididos a hacer de su biblioteca una digna rival de la alejandrina. Como no podían competir en cuanto a cantidad de rollos, esperaban poder echar

mano a piezas muy raras. Se sabía que existían textos de Aristóteles tan importantes como desconocidos, y que ninguna biblioteca había conseguido hacerse con ellos. Además, corrían rumores de que algunos herederos de los discípulos directos del maestro habrían estado en posesión de esos tesoros, que no se hallaban en Atenas o quién sabe dónde, sino en el territorio del reino, es decir al alcance de la mano. Identificados y lisonjeados de mil maneras, sólo se consiguió que éstos se desprendiesen de otros libros menos importantes, pero no de los que se perseguían. Tampoco los Tolomeos, que iban asimismo a la caza de esos textos, consiguieron gran cosa; a lo sumo, algunos libros que habían formado parte de la biblioteca personal de Aristóteles, pero no sus propios tratados. En fin, en el 133 a.C. la monarquía de los Atálidas conoció un final poco glorioso: por iniciativa del último rey, Átalo III, el reino se convirtió en la provincia romana de Asia, una decisión traumática, que derivó en una cruenta guerra civil y en un levantamiento popular. Nadie tuvo tiempo de pensar entonces en proseguir la pesquisa de los libros. Los mismos herederos de los herederos de los primeros propietarios, por cansancio o por necesidad, acabaron pensando que era mejor sacar partido de aquel tesoro en lugar de dejar que siguieran estropeándose a merced de los parásitos. Apelicón era el comprador ideal: por un lado nadaba en la abundancia –y, de hecho, desembolsó una cifra enorme–; por el otro, no dejaba de ser un hombre de la escuela. Finalmente, todos aquellos poseedores de textos de Aristóteles se los vendieron a él.

Por desgracia, el estado de aquellos volúmenes era lamentable. La carcoma, las polillas y la humedad habían roído aquellos rollos, que durante largos años quedaron guardados en las bodegas subterráneas de sus propietarios, tan celosos de su posesión como descuidados de su conservación.[45] *Ello impulsó a Apelicón a una empresa superior a sus fuerzas: la de hacer copiar aquellos rollos de texto añadiéndoles, donde fuera necesario, los fragmentos dañados. De esta forma se creó un texto íntegro aunque no enteramente fiable, mejor dicho, lleno de errores de-*

bido casi siempre a la escasa pericia de Apelicón. Por desgracia, fueron estos textos «reconstruidos», y no los originales, los que Sila confiscó para llevarse a Roma.

Se derivó de ello una situación paradójica, que Estrabón, discípulo de Tiranión, describe con gran claridad: antes del descubrimiento de los textos, los herederos de la escuela habían trabajado en malas condiciones, privados de los textos más importantes del maestro, del cual sólo conocían y difundían los diálogos, publicados en vida por el mismo Aristóteles. Pero la situación no mejoró una vez descubiertos los textos fundamentales, dado que trabajaron sobre los textos que Apelicón, bibliófilo empedernido pero mediocre como filósofo, había literalmente devastado. Es legítimo preguntarse hasta qué punto Tiranión y Andrónico, con su trabajo editorial, habían conseguido anular los efectos negativos de mal trabajo editorial del bibliómano de Teos.

VI

La muerte de Alejandro (en junio del 323 a.C.) creó una situación muy confusa. Habían vivido de ilusiones sus sucesores si creían que tendrían bajo control el imperio al faltar el carismático hombre que lo había creado mediante una larga sucesión de victorias militares. Mientras ellos se repartían el gigantesco botín de Grecia, la agitación empezaba a sacudir el país. Ya no Tebas, como a la muerte de Filipo, sino la propia Atenas se revolvía. Pero el jefe ya no era Demóstenes, caído en desgracia al verse involucrado en la desaparición fraudulenta de una parte del tesoro de Alejandro, que Hárpalo, tesorero de éste, había llevado a Atenas. Condenado y autoexiliado en Egina, Demóstenes intentó dirigir a distancia la política de la ciudad, difundiendo panfletos en forma epistolar, pero el hombre fuerte era ahora Hipérides, el gran amigo de Frine.

Lejos de tratarse de fuegos de artificio, fue una campaña de la que los macedonios, liderados por Antípatro, hubieran podido salir muy mal parados: tal fue la vastedad de la sublevación. Su punto fuerte eran los mercenarios enrolados por Hárpalo, a quien ciertamente no le faltaba dinero para ello, y capitaneados por Leóstenes, un reputado profesional de la milicia. El ejército federal fue puesto en movimiento por Demóstenes, quien viajó con tal fin por las ciudades de toda Grecia, y en Tesalia inmovilizó a las fuerzas de Antípatro, asediándolo en la ciudad de Lamia. Si Leóstenes no hubiese muerto en el curso de una escaramuza provocada por los asediados, Antípatro habría acabado por rendirse; pero ni siquiera la muerte de Leóstenes desarmó a los confederados. Por aquel entonces Epicuro llegaba a Atenas con el fin de estudiar filosofía en el Liceo.

Mientras la campaña continuaba en Tesalia, y antes de la decisiva batalla campal de Cranón, Aristóteles huyó de Atenas a principios de la primavera del 322. ¿Cómo hubiera podido quedarse allí cuando la ciudad, nuevamente en manos de Demóstenes y del aún más radical Hipérides, estaba en guerra contra Antípatro? Su situación era insostenible. A los sesenta y dos años dejó una escuela prestigiosa, un mundo de amigos y discípulos y se retiró a Calcis, en Eubea, exactamente frente al Ática, pero bajo control macedonio. Una tradición muy extendida sostiene que se le había abierto un proceso por impiedad,[46] y hasta se conoce el nombre del sacerdote de Demetra, Eurimedonte, que debía esgrimir la acusación. Aristóteles se habría sustraído al proceso huyendo y declarando que prefería hacerlo para que los atenienses no «pecasen por segunda vez contra la filosofía», en obvia alusión al proceso contra Sócrates.[47] No era difícil, en Atenas, llevar a cabo una causa por impiedad: constituía la vía principal para poner bajo sospecha y liquidar a los intelectuales indeseables, que no podían ser perseguidos por ninguna acti-

vidad política evidente. Así había sucedido con Sócrates, y probablemente también con Anaxágoras. En el clima creado por la guerra contra Antípatro, pareció necesario perseguir a aquel meteco, amigo íntimo del enemigo y con un largo pasado de simpatía por los macedonios, que trabajaba con toda libertad en la ciudad, protegido por la discreta y poco permeable estructura de la escuela. La elección de Calcis como lugar de refugio parece demostrar que Aristóteles creía que la guerra «patriótica» contra los macedonios sería breve. Parece claro que pensaba volver a Atenas apenas Antípatro hubiera derrotado a aquellos fanáticos politicastros que se afanaban en jugar a la guerra. Llevaba unas cuantas semanas en su nuevo lugar de residencia cuando le llegó, en efecto, la noticia de que Antípatro había derrotado a los confederados en Cranón (era la primavera del 322), lo que parecía confirmar sus previsiones. Incluso sus cálculos más optimistas quedaron desbordados por los efectos inmediatos de aquella batalla: Demade, político oportunista, hizo votar en la asamblea la condena a muerte de Demóstenes y de los otros jefes, en la seguridad de que con ello se ganaría el favor del victorioso Antípatro. Hipérides huyó a Egina, Demóstenes a Calavria, cerca de Trezene. Pero Aristóteles no se movió: permaneció en Calcis. ¿Por qué? Probablemente porque la caótica situación determinada por el conflicto tardaría en volver a la normalidad. Si se tiene en cuenta que hasta septiembre ninguna guarnición macedonia entró en el puerto de Muniquia, y que sólo en octubre los hombres de Antípatro alcanzaron a Demóstenes en Calauria, se puede fácilmente argüir que, a pesar de los alardes de «buena voluntad» por parte de Demade, los macedonios no retomaron inmediatamente el control de la ciudad.

Lo cierto es que cuando las tropas de Antípatro desembarcaban en Muniquia, Aristóteles ya había muerto. Las circunstancias de su muerte son como mínimo oscuras: las

fuentes con las que contamos, con frecuencia fantasiosas y confusas, contribuyen a las más diversas hipótesis. Según Dionisio de Alicarnaso, murió «de enfermedad» poco después de cumplir los sesenta y tres años.[48] Eumelo, cuya autoridad es avalada por Diógenes Laercio, habla del veneno como causa de la muerte. El hecho de que Eumelo atribuya a Aristóteles setenta años en el momento del deceso ha hecho pensar que quería construir una situación idéntica a la de la muerte de Sócrates. Pero no queda claro por qué, además de la edad, debía inventar también la causa de su muerte, es decir el veneno. Es probable que este dato lo encontraron en alguna parte, y sobre él construyó el mencionado paralelo. En ese caso, debemos preguntarnos quién estaba detrás del asesinato: ¿fueron los atenienses, exasperados por la derrota y encolerizados por no haber podido someterlo a juicio, o bien los macedonios, que buscaban «vengar» la muerte de Alejandro?

VII

Lo sucedió Teofrasto, que dirigió la escuela durante muchos años (murió en el 286 a.C.) y se vio marcado por muchos eventos positivos, aunque también por graves incidentes. El hecho positivo fue la protección acordada a la escuela por Demetrio Falereo, señor de Atenas, con el apoyo macedonio, durante el decenio 317-307 a.C. Incluso antes de la muerte de Aristóteles, Demetrio –que entró en la escena política en el 324– había representado una garantía. En el 318 había estado a punto de caer víctima de la reacción antimacedonia; en el 317 fue impuesto a los atenienses por Casandro, hijo de Antípatro, con poderes extraordinarios y con la precisa tarea de reformar la constitución. Como «legislador» (*nomothétes*) quiso poner en práctica el modelo de «ideal» aristo-

télico, que interpretó no sin razón como una constitución «mixta» de tipo censatario. En honor al criterio aristotélico, según el cual el primer deber político es el de establecer la cantidad y calidad de la población, promovió un censo de los habitantes del Ática. De esta forma, durante cierto tiempo pareció que sería justamente en Atenas donde se iban a materializar las reflexiones políticas de Aristóteles. Durante el gobierno de Demetrio, discípulo y confidente de Teofrasto, pudo mantenerse la ilusión de que se había realizado además el sueño platónico de los filósofos-gobernantes (o gobernantes-filósofos). Pero con la caída de Demetrio la escena política cambió bruscamente. Teofrasto dejó de inmediato Atenas, mientras que el partido demosténico lanzó su enésima ofensiva, esta vez para extirpar el cuerpo extraño representado por las escuelas de filosofía, con el Liceo en primer lugar. La propuesta de ley fue presentada, recién caído Demetrio (306 a.C.), por un tal Sófocles, político del partido democrático y amigo de Demócares. Se trataba de un texto muy sencillo: prohibía la enseñanza filosófica en Atenas, salvo explícita autorización de la asamblea popular; el castigo por contravenir esta norma sería la pena de muerte.[49] Un discípulo del Liceo, Filón, impugnó la ley de Sófocles argumentando ilegalidad. Consiguió así que la asamblea la rechazara, a pesar de la intervención de Demócares, quien, para apoyar a Sófocles, apeló una vez más, en un durísimo discurso –del que se conservó esta célebre sentencia: «De un Sócrates nunca podremos sacar un hombre honesto»–, a las «culpas» de Aristóteles: es decir, a su actividad como «agente» macedonio en la época de Filipo. Ello demuestra que si el ataque iba dirigido en general contra las escuelas de filosofía, la de Aristóteles era el objetivo prioritario, pues era considerada como un auténtico «nido» filomacedonio. Otra señal inequívoca la hallamos en el hecho de que, tras la caída de Demetrio, el autor cómico Alexis, prolífico poeta, llevó a la escena *El caballo* –tal era el sobre-

nombre burlesco de Aristóteles–, obra en la que se regocijaba por la cacería de los peripatéticos, caídos en desgracia tras la ruina política de Demetrio. De todas formas, ya habían acabado los tiempos en los que los «demostinianos» mantenían la ciudad bajo su yugo. Filón venció la causa «por ilegalidad». Sófocles fue condenado a pagar cinco talentos y Teofrasto pudo regresar a Atenas, donde le fueron devueltos sus bienes y derechos.[50] Demetrio, en cambio, ya no regresaría. Se exilió en Egipto, adonde llevó consigo el germen aristotélico del que nacería el Museo de Alejandría.

7

Teofrasto murió en el 286. Su pormenorizado testamento nos permite hacernos una idea precisa de la infraestructura del Liceo. «Deberán completarse los trabajos para la reconstrucción del Museo con las estatuas de las diosas [es decir, de las Musas]»; «en segundo lugar, la imagen de Aristóteles deberá ser colocada en el Templo junto a todos los demás objetos votivos que ya estaban en el Templo»; «el pórtico que conduce al Museo deberá ser reconstruido con todo el esplendor que tuvo en su tiempo»; «las tablas que representan el movimiento cíclico de la Tierra deberán volver a colocarse en el pórtico inferior»; «el altar deberá ser reconstruido de forma que resulte perfecto y decoroso»; «el dinero para la erección de la estatua a Nicómaco está ya en manos de Praxíteles.»[51] De estas primeras cláusulas podemos deducir que Teofrasto ordenaba dar curso a las obras dirigidas a consolidar y mejorar la infraestructura del Liceo. Pero además podemos imaginar un escenario que prefigura, aunque sea a pequeña escala, el museo alejandrino. Las tablas sobre los movimientos de la Tierra debían de ser un instrumento de estudio que llenaba de orgullo a la escuela, como lo confirma su mención en el testamento.

Completadas las disposiciones relativas al edificio, el testa-

mento incluye dos legados ad personam: *«a Calino, el dominio que poseo en Estagira; a Neleo, todos mis libros». Parece claro que el sentido de estas palabras sea, en efecto, «todos mis libros», puesto que Teofrasto se está refiriendo en este apartado al destino de sus propiedades. Por el contrario, el resto de sus disposiciones se refiere a la estructura de la escuela y el legado es, en ese sentido, colectivo: «Lego el jardín y el Peripatos, y todas las casas contiguas al jardín, a los amigos (aquí abajo mencionados) que quieran habitarlas para permanecer aquí estudiando filosofía»; y agrega: «a condición de que nadie aliene estos bienes y nadie se sirva de ellos como de propiedades privadas, sino que todos las posean en común [...] como es conveniente y justo». A continuación enumera los nombres de aquellos que compondrán la comunidad: Hiparco, Neleo, Estratón, Calino, Demotimo, Demorato y algunos pocos más. Al confrontar este testamento con el de Aristóteles, mucho más sumario, se tiene la clara sensación de que sólo con Teofrasto la escuela asumió una auténtica estructura, tanto en el plano material como en el organizativo. La pequeña comunidad que es invitada a disfrutar colectivamente de aquellos bienes es la que se podría definir como el personal estable, efectivo, de la escuela; otra cosa serían, lógicamente, sus alumnos externos.*

Los únicos que reciben un tratamiento particular son Calino, quien hereda un dominio que Teofrasto poseía en Macedonia, justamente en la ciudad natal de Aristóteles; y, sobre todo, Neleo, a quien Teofrasto deja «sus libros». ¿Cómo es posible que éstos no formaran parte del patrimonio de la escuela, en el mismo nivel que, por ejemplo, las tablas astronómicas? La explicación se puede encontrar en Estrabón, en aquella página, que ya hemos evocado, dedicada al destino de los libros de Aristóteles, en particular en la primera frase del relato, en la que Estrabón dispone, por así decir, sus peones sobre el tablero:[52] *«Provenían de la ciudad de Escepsis (en Troade) los socráticos Erasto y Corisco, y el hijo de éste, Neleo, que fue discípulo de Sócrates tanto como*

de Teofrasto. Neleo heredó la biblioteca de Teofrasto, que contenía los libros de Aristóteles.» Y añade: «Aristóteles, en efecto, se los había legado a Teofrasto, a quien había dejado al frente de la escuela.» En este pasaje cada palabra tiene su importancia, pero empecemos por el final: como una matrioska *rusa, la biblioteca personal de Teofrasto contenía dentro de sí la que había sido de Aristóteles. ¿Cómo se explica esto? Aristóteles tenía un heredero «carnal» en la persona de Nicómaco y tenía, como es obvio, el heredero colectivo representado por la escuela; sin embargo, sus libros pasaron a Teofrasto y, a partir del momento en que el testamento se volvió efectivo (es decir, a la muerte de Aristóteles), permanecieron de forma estable dentro de la biblioteca de éste. Teofrasto fue el heredero señalado, y los libros fueron, evidentemente, el texto personal de los escolarcas, que se lo iban dejando unos a otros. Por eso Estrabón precisa que, en el caso de Aristóteles, el legado de los libros a Teofrasto y su designación para dirigir la escuela eran dos actos simultáneos y ligados entre sí. Es cierto que los escolarcas eran elegidos; pero la designación del predecesor tenía sin duda su peso, tal como había sucedido, justamente, en el caso de Teofrasto a la muerte de Aristóteles (y en el caso de Speusipo a la muerte de Platón). El legado* ad personam *de los libros era una señal muy elocuente; mejor dicho: en una escuela muy atenta «a los libros» en cuanto verbo del maestro, era la señal por excelencia. Significaba que Neleo era el hombre señalado por Teofrasto. Para comprenderlo debemos ver la forma en que Estrabón coloca sus otros peones. Neleo era el hijo de Corisco, el hombre que, junto a Erasto y Aristóteles, se había trasladado de Atenas a Atarneo en el lejano 347, cuando Aristóteles, con sus hombres más fieles, y los más fieles a Hermias, había repentinamente –aunque no sin buenos motivos– dejado la Academia. Neleo poseía, además, otro punto a su favor: había llegado a tiempo de ser discípulo directo de Aristóteles y, más tarde, de escuchar también las lecciones de Teofrasto. Queda claro que Estrabón aclara y puntualiza todo esto antes de referirse al*

destino de aquellos libros, porque sabía, por sus fuentes, que estos elementos estaban estrechamente vinculados con el hecho de que los libros de Teofrasto –y, por lo tanto, los del propio Aristóteles– hubieran pasado a Neleo, y con la agitada historia de estos rollos, que relata inmediatamente a continuación.

El hecho curioso es que finalmente no fue Neleo el elegido para suceder a Teofrasto, sino Estratón de Lampsaco. La regla de la designación electiva del jefe era «sagrada», y Aristóteles había acentuado este punto, casi se podría decir que lo había exasperado, previendo una numerosa serie de verificaciones y controles.[53] *Pero esta vez el resultado fue sorprendente, y la implícita «designación» de Teofrasto cayó en el vacío. Por ese mismo movimiento caía asimismo el espíritu de concordia que éste había defendido con tanto ahínco en su testamento. Neleo se marchó a Escepsis, repitiendo a su manera el gesto y el itinerario realizado por Aristóteles, por su padre Corisco y por su coterráneo Erasto después de su «secesión» en la Academia. Además, Neleo se llevó consigo su preciosa biblioteca. Sus descendientes la guardarían con igual celo; pero éstos ya no eran más que «personas privadas», comenta Estrabón: gente que no tenía nada que ver con la filosofía ni con la enseñanza de Aristóteles. Por eso conservaron aquel tesoro como un cofre de joyas o un saco de monedas de oro: lo escondieron en la bodega sin siquiera preguntarse cuál sería la mejor forma de conservar aquellos libros. Fieles a la consigna paterna, aunque aplicada de la manera más obtusa, se limitaron a impedir que otras personas accedieran a ellos. Hasta los más poderosos soberanos de la época trataron de hacerlos ceder mediante ofertas de todos los géneros; no sólo los Atálidas, en cuya jurisdicción se encontraba su pequeña ciudad, sino también los Tolomeos, los soberanos que en Egipto –en Alejandría– habían creado la mítica biblioteca, que, según se decía, contenía todos los libros del mundo. Pero los herederos de Neleo fueron inflexibles. Incluso se burlaron de la insistencia de los Tolomeos cediéndoles la parte menos valiosa –según ellos*

creían– de su tesoro: los libros de otros autores que Aristóteles había poseído. De esta forma, de generación en generación, mantuvieron en su húmeda bodega, pudriéndose lentamente, los «originales» del Maestro, hasta que uno de sus descendientes, harto de proseguir con aquella comedia fetichista, vendió los libros a Apelicón de Teos.

Nada de esto significa que en Atenas, tras la secesión de Neleo, se ignorara el pensamiento de Aristóteles. Se continuó con la transmisión de la enseñanza del fundador, aunque fuera de manera dogmática, y volvió a ponerse por escrito en un auténtico torrente de tratados. Ya Teofrasto había actuado de forma semejante, y Estratón, que durante años fue alumno de Teofrasto, también estaba en condiciones de hacerlo, aunque su auténtica «debilidad» era la física. En definitiva, de alguna manera subrogaron la pérdida, pero debieron prescindir de los auténticos tratados del Maestro.

Cuando a su vez a Estratón le llegó el turno de escribir su testamento, también él legó ad personam *sus libros: se los dejó a Licón, a quien él designaba, explícitamente, como su sucesor.*[54] *Pero para entonces la costumbre se había difundido: también Epicuro, que murió en el mismo año que Estratón, legó sus libros a Ermarco, a quien nombraba su sucesor.*[55]

8

Pero aquellos libros de Aristóteles, recuperados después de tantas vicisitudes, no eran, obviamente, «autógrafos». Sólo los escritos privados merecían tal nombre, no los libros; ello queda claro, por ejemplo, en el testamento de Estratón, que deja al heredero designado, Licón, «todos los libros, salvo lo que he escrito de mi propio puño».[56] En sentido estricto, ni siquiera se trataba de «originales». Eran, como los llama Au-

lo Gelio, con un término romano pero tomando el concepto de Andrónico, los *comentarii* a las lecciones del Maestro. Aristóteles pronunciaba lecciones, y el círculo más estrecho de sus discípulos tomaba apuntes; probablemente se producía el diálogo, y Aristóteles tenía en cuenta o no las intervenciones de sus alumnos. Después, el Maestro supervisaba, profundizaba o reformulaba las sucesivas redacciones. A lo largo del tiempo, dictaba los mismos «cursos» con nuevas formulaciones y desarrollos originales; procedió de esta manera al menos durante trece años, del 335 al 323 a.C. Con frecuencia retomaba el tema desde el principio. Por ejemplo, el denominado tratado sobre la *Política*, en ocho libros, estructurado por Andrónico en la forma en que nosotros lo conocemos hoy –como una sucesión de libros del todo arbitraria, en la que el último libro pertenece, con toda probabilidad, a la primera redacción–, no es estrictamente un tratado. Es la conjunción de una serie de «cursos», repetidos en el tiempo, en los que Aristóteles afrontaba y volvía a afrontar, remontándose a sus raíces, volviendo a exponer sus argumentos, añadiendo nuevos puntos de vista al tiempo que volvía a poner todo el conjunto en discusión. Para confirmarlo, basta con considerar la definición de la noción de «democracia», que cambia de un libro a otro. En un principio ésta es para Aristóteles el «gobierno de la mayoría numérica», pero al final abandona esta noción banal y demasiado abstracta para llegar a la conclusión de que «democracia» es el gobierno de los indigentes, *cualquiera sea su número* (y ésa es precisamente la razón por la que este tipo de régimen no le gusta en absoluto). En los libros sobre la *Física* es posible detectar frases que son probablemente notas, o mejor dicho observaciones, realizadas por los alumnos. La sucesión lógica del conjunto resulta, así, precaria como mínimo. También en estos casos Andrónico –y Tiranión antes que él– buscó dar a estos libros, que por fin habían vuelto a salir a la luz, la mayor coherencia

y continuidad posibles. Pero la naturaleza original de estos escritos no podía enmendarse, y esa naturaleza se basaba en la voluntad de que aquellos textos *no fueran comprendidos por cualquiera*. En una carta de Aristóteles a Alejandro, que Andrónico incluye en su escrito, esta intención aparece con toda claridad: «Sabes que ellos han circulado, pero es como si no hubiera ocurrido, dado que *sólo pueden ser comprendidos por quien haya escuchado nuestras lecciones*.»[57] Según Plutarco, un caso evidente del carácter secreto, casi iniciático, de estos escritos eran los libros sobre la *Metafísica*.[58] En estas condiciones la obra de los editores, con el fin de volver legibles esos textos, resultaba en sí misma una verdadera manipulación.

Debemos considerar, además, la dificultad suplementaria que supuso el tener que trabajar no directamente sobre los rollos adquiridos por Apelicón, muy deteriorados pero de gran valor, sino con las copias que éste había mandado hacer restituyendo, según su propio criterio, los párrafos literalmente devorados por el tiempo. Todo ello significa que la edición de Andrónico, matriz de todo cuanto en los milenios sucesivos se ha leído y estudiado como la auténtica obra de Aristóteles, se vio afectada, desde su nacimiento, por dos inconvenientes: uno material, en relación con la pésima calidad del texto, «depravado» por Apelicón; y otro subjetivo, referido al propósito de dar forma orgánica y completa a algo que ni siquiera en su origen había sido tal cosa. El Aristóteles que nosotros leemos desciende de aquel que fue construido (más bien que reconstruido) en época de Augusto. Es el Aristóteles del que se nutre el pensamiento medieval, tanto islámico como cristiano, y del que fray Tomás, con santa impaciencia, disfrutaba a medida que, apremiado por él, Guillermo de Moerbeke lo vertía al latín.

EPICURO Y LUCRECIO: EL SENTIDO DE LOS ÁTOMOS

1

Andrónico de Rodas sabía cómo habían nacido los escritos de Aristóteles, y cuánto se distanciaban del texto establecido por él mismo. Conocía la dinámica de los «cursos» que Aristóteles había dictado a sus discípulos a lo largo de los trece años que se prolongó su enseñanza ateniense. Se refiere a ello en el prólogo a su edición, como sabemos a través de una pormenorizada noticia de Aulo Gelio, quien lo parafrasea a siglo y medio de distancia.[1] Lo que Gelio cuenta concuerda perfectamente con cuanto han escrito otros estudiosos que trabajaron con el texto establecido por Andrónico, de Plutarco a Temistio, de al-Mubashir a la traducción de Tolomeo (el biógrafo) llevada a cabo por Hunain.

Se sabía por tanto que Aristóteles distinguía la enseñanza «exotérica», poco comprometida y dirigida sobre todo al exterior, y una mucho más profunda, la «acroamática»,[2] reservada a aquel auditorio selecto al que se permitía el acceso a esa clase de lecciones. Esto significa que se realizaba previamente una selección del auditorio, del que dependía el contenido de las lecciones. Incluso los libros, que derivaban de

estos cursos en forma de «comentarios», eran diferenciados por Aristóteles según idéntico criterio.

Gelio no hace ninguna referencia a los diálogos, aquellas producciones intelectuales, refinadas aunque conceptualmente menos comprometidas, que Aristóteles había ido publicando a largo de los años, desde los tiempos de su adhesión al platonismo. Se piensa en general que los incluía –aunque de manera un tanto abusiva– entre los escritos exotéricos. Este género de obras, ancladas hasta en su aspecto formal en el antiguo modelo socrático del *diálogo*, se volvió, a partir de Platón, la forma canónica de la escritura filosófica, y por ello no contribuía a dar una idea particularmente significativa, ni original, del pensamiento aristotélico. Sin embargo, la circulación de estos textos no conoció límites ni, obviamente, sufrió la «secesión» de Neleo ni de los libros heredados por él. Por eso este Aristóteles «fácil» se siguió leyendo por lo menos hasta los tiempos de Cicerón. Fue la aparición, o mejor dicho la reaparición, de los otros textos de Aristóteles, es decir de los Tratados editados por Andrónico, lo que condenó a la desaparición de aquello que es, para nosotros, el «Aristóteles perdido». Este último perdió atractivo entre los lectores iniciados y los comentaristas.

Cuando Epicuro, ateniense de Gargeto educado en Samos, volvió al Ática en el 322 a.C., con dieciocho años de edad, ninguna de las dos escuelas filosóficas de Atenas pasaba por su mejor momento. En la Academia enseñaba Jenócrates, y en cuanto al Liceo, el cuadro no podía ser más desolador: la huida de Aristóteles a Calcis, donde moriría poco después, había causado un grave daño a la escuela, como es fácil suponer. Los acontecimientos políticos de aquellos años llevaron a Epicuro a Colofón, donde reunió en torno a su figura a un grupo de discípulos; en el 306 regresó a Atenas. Era otro año crítico para el Liceo, ya que entonces fue Teofrasto quien debió dejar temporalmente la enseñanza como

consecuencia de la caída de Demetrio. El Aristóteles en el que Epicuro se había iniciado, y con el que se formó, aunque sin llegar a ser alumno de su escuela, era justamente el de los diálogos platonizantes. Por eso no iba del todo errado el joven Epicuro cuando creyó que no existía tanta distancia entre ambas escuelas. Compartían incluso algunos principios fundamentales, aquellos dogmáticamente afirmados tanto por los platónicos como por los aristotélicos, en torno a los que el joven buscaba explicaciones más convincentes. Esta actitud se remontaba al momento en que, siendo todavía un niño, le había solicitado a su maestro de escuela que le explicara qué era aquel Caos del que hablaba Hesíodo, sin obtener una respuesta satisfactoria.[3] Ese mundo que existe desde siempre y esa alma individual destinada a existir para siempre, condenada a la inmortalidad, no era nada fácil de conciliar con la palmaria evidencia de la ineluctable destrucción de todos los cuerpos que contienen un alma. Además, este mundo único, pequeño y mezquino, le parecía un sinsentido frente a un espacio fatalmente infinito, un espacio que aquellos maestros del idealismo no sabían cómo llenar. Fue entonces cuando decidió remontarse a otro maestro, entonces olvidado, que no había creado una escuela propia, pero cuyas obras circulaban en Atenas: Demócrito. Filósofo al que, por otra parte, Aristóteles había dedicado una sumaria crítica en el Libro I de la *Metafísica*.

I

Epicuro fue un maestro de irresistible encanto. El primero que hizo un proselitismo no elitista. Los cristianos sin duda aprendieron mucho de semejante modelo, a pesar de que nunca sintieron aprecio por él, ni nunca lo admitieron. También Epicuro prometía felicidad, salvación y, como su-

prema recompensa, la asimilación a Dios. ¿Qué otra cosa prometían los cristianos? Epicuro abría a todos la puerta de su escuela: jóvenes y viejos, hombres y mujeres, libres y esclavos. Su carta de tono más poético, dirigida a su amigo Menceo, se abre con el memorable llamamiento a la humanidad entera a practicar la filosofía: «Nadie por ser joven retarde el filosofar, ni por ser viejo se canse de filosofar, pues nadie es poco ni demasiado maduro para lo que proporciona la salud de su alma. Quien dice que todavía no es tiempo de filosofar o que le ha pasado la edad, se parece a quien dice que todavía no es el momento de la felicidad o que ya ha pasado.»[4] No es difícil percibir en estas palabras un eco socrático: «Yo nunca he sido maestro de nadie, pero si alguien, joven o viejo, desea escucharme mientras hablo y mientras busco cumplir con mis objetivos, no lo rechazo.»[5] En la comunidad de Epicuro, incluso los esclavos «se entregaron a la filosofía en su compañía».[6] Entre ellos, destacaba un esclavo llamado Mis, que fue liberado por él mediante una disposición testamentaria junto a varios más, entre los que se incluía una esclava llamada Fedrio.[7] Numerosas mujeres participaron de su comunidad, a las que los enemigos de Epicuro tachaban de «heteras»,[8] término que en Atenas tenía un significado bien distinto de *pórne* (prostituta), y designaba en realidad a las mujeres que se resistían a someterse a la humillante segregación vigente para el sexo femenino en la denominada «cuna de la democracia»; las mujeres «de bien», en Atenas, tenían un estatus casi subhumano: vivían recluidas, condenadas a la mayor ignorancia.

El entusiasmo con que las enseñanzas de Epicuro eran seguidas por sus discípulos fue constante, para gran irritación de sus adversarios. Un entusiasmo que se mantuvo incólume a lo largo de las sucesivas generaciones de adeptos, durante largos años, en tanto existiera una sola persona que se reconociera partidaria del pensamiento de Epicuro. Esta actitud con-

servó intacta e inamovible, o casi, la doctrina de Epicuro, acompañada de un culto a su persona no muy distinto del que los cristianos tributaban a Jesús. Baste pensar en los himnos que Lucrecio, en el siglo I a.C., dedicó a Epicuro, y que encabezan casi todos los libros de su gran poema. El inmovilismo doctrinal –que, por lo demás, también fue característico de la escuela aristotélica– tiene para nosotros una ventaja: nos permite considerar la única obra epicureísta que nos ha llegado completa, justamente el *De rerum natura* de Lucrecio, como una fiel reformulación del pensamiento del maestro. El propio Lucrecio se pone a sí mismo como divulgador de un verbo: el verbo de la libertad intelectual, a la que quiere convertir a su destinatario, el noble Memmio, y, al mismo tiempo, lógicamente, a todos los lectores del poema. Su intención es que cualquier lector, al recorrer su poema en hexámetros latinos, sepa que en realidad está leyendo una fiel reelaboración del pensamiento de Epicuro. Por eso insiste mucho en la dificultad de la traducción; justamente porque quiere que el lector sepa que lo que tiene delante es, en sí mismo, una traducción.[9] De ahí que, en los himnos que prácticamente desde cada uno de los libros del poema dirige a Epicuro, describa la propia posición frente al maestro como aquella de quien se limita humildemente a seguir la huella dejada por aquel gran hombre.[10] No hay nada que añadir, sólo queda convertir a los incrédulos o a los cegados por los prejuicios corrientes, frente a la gran luz de las verdades científicas reveladas por Epicuro.

2

La primera de esas verdades se refiere a la noción misma del universo. Epicuro no se cansa de repetir que éste es infinito. «Es infinito, pues, de suyo el *todo* / pues aunque extremidad tener debía, / como cuerpo ninguno se concibe / sin que

a él otro cuerpo le termine, / de modo que la vista claramente / más allá de este cuerpo no se extienda, / confesamos por fuerza que no hay nada / más allá de la *suma*, pues no tiene / extremidad, de límites carece.»[11] Poco importa, prosigue Lucrecio, en qué punto del universo estés: en cualquier sitio te encontrarás en un lugar a partir del cual el espacio se extiende hasta el infinito. Para explicarlo formula el ejemplo de la flecha. Supongamos que yo alcance el (hipotético) punto extremo del universo, y que, desde allí, dispare una flecha: ¿crees que ésta conseguirá ir más allá o en cambio tropezará con algún obstáculo? Cualquiera sea la respuesta que escojas, «a la fuerza / debes quitar los límites al *todo:* porque bien sea obstáculo el que impida / y estorbe que la flecha llegue al blanco, / o bien la pase, aquí no se da extremo: / en donde pongas límites, yo al punto / preguntaré qué ha sido de la flecha».[12]

Pero no sólo el espacio es infinito; también lo son los mundos, como el nuestro, que el espacio encierra. «Un mundo es una porción determinada de cielo que comprende los astros, la tierra y todos los fenómenos. [...] Que el número de tales mundos sea infinito puédese discernir mentalmente», escribe Epicuro a Meneceo. Un mundo como el nuestro puede nacer en cualquier momento; en otra parte, por ejemplo en esos intervalos que se definen como «intermundos»; o bien puede sustituir a mundos como el nuestro, desde el momento en que todos estos mundos pueden disolverse más tarde o más temprano. Estos mundos se forman –explica Epicuro a su oyente-lector– «cuando ciertas semillas idóneas que fluyen de un solo mundo, de un intermundo o de diversos mundos, poco a poco se congregan, se articulan y se mudan de un lugar a otro [...] y reciben la influencia de las condiciones adecuadas, mientras sus bases sostienen la aportación material hasta tanto alcanzan completa madurez».[13]

El gran paso adelante que esta visión representa respecto del antropocentrismo aristotélico –el cual se continúa más

tarde en la noción cristiana de las «dimensiones» del universo– se halla justamente en esta dilatación infinita del universo, en la multiplicación indefinida de los mundos, y en el consiguiente redimensionamiento de la vanidad de los «terrícolas». «... luego si un espacio / se extiende ilimitado a todas partes, / si semillas sin número movidas / por este espacio inmenso nadan siempre / desde la eternidad con mil figuras, / ¿es probable que no se haya criado / más que el cielo y el orbe de la tierra; / que estén en los espacios ulteriores / innumerables átomos ociosos [...]?[14] En cierto punto del Libro V, probablemente el más original de todo el poema, Lucrecio expone su opinión según la cual también los otros mundos estarían habitados por seres vivos: «y quisiera también que comprendieses / en estos males a los varios mundos / que de diverso modo ha construido / naturaleza, *y no los limitaras / a sólo nuestro mundo*».[15] En este caso, Lucrecio parece señalar que él conoce la posible ilación existente entre los infinitos mundos. Como veremos, el final de este Libro V es el lugar preciso en el que Lucrecio expone su propio pensamiento. Pero volvamos ahora a la doctrina del Maestro.

«Semillas», «elementos primarios», «cuerpos de la materia», «átomos». Son los diversos términos con los que la física epicúrea denomina al átomo, al que considera una realidad primaria, junto con el vacío. En el espacio inmenso, que no conoce límites, éstos «giran», según los términos de Lucrecio. Son masas enormes de átomos; y una fuerza *inmanente* –aquí resuena ya la proximidad con la Providencia estoica– determina su agregación. Gracias a ella surgen los mundos, seres y cuerpos; mientras, actuando en dirección contraria, un íntimo factor de desgaste determina su inevitable desintegración.

Si prestamos atención a este nexo, podemos determinar allí una falla del sistema epicúreo. Para Demócrito, creador de la visión atomista de la realidad, de la que después se apo-

deró Epicuro, aquel girar de los átomos no era más que un movimiento ciego, aunque capaz de producir la realidad física visible. Epicuro introduce un correctivo: una suerte de «direccionamiento» de los átomos, que Lucrecio expresa en latín con la palabra *clinamen*, que significa literalmente «inclinación», «desvío».[16] De otro modo los átomos, en virtud de su peso, caerían constantemente en vertical.

Es evidente el «hipermaterialismo» de esta visión de los átomos-proyectiles. Tras la conquista, orgullo del pensamiento científico del siglo XX, de la materia como energía –cosa que parece devolver prestigio al platonismo–, y la superación de los «límites inferiores» de la materia constituida por los átomos-proyectiles, la visión epicúrea parece un tanto ingenua. La misma sensación causa el complejo entramado de formulaciones al que Epicuro recurre para imprimir movimiento a esa masa de átomos, y dar un sentido al resultado de ese incesante movimiento, algo que se asemeje al mundo visible. «... aun cuando en el vacío se dirijan / perpendicularmente los principios / hacia abajo, no obstante se desvían /de línea recta en indeterminados / tiempos y espacios;[17] pero son tan leves / estas declinaciones, que no deben / apellidarse casi de este modo. / Pues si no declinaran los principios, / en el vacío, paralelamente, / cayeran como gotas de lluvia; / si no tuvieran su reencuentro y choque, / *nada criara la naturaleza.*»[18] Formulación tan sugestiva como inquietante desde un punto de vista estrictamente atomístico: la naturaleza creadora se vuelve inevitablemente una entidad –o una fuerza inmanente– que gobierna ese torbellino de átomos en caída libre. La naturaleza «crea» con la ayuda del *clinamen*. «[Los átomos] moverse en el vacío / deberán todos con igual presteza. / No pueden, pues, los cuerpos más pesados / caer encima de los más ligeros, / ni por sí engendrar choques que varíen / sus movimientos, para que por ellos / forme los seres la naturaleza.»[19] Poco antes se había referido

a «movimientos creadores» determinados por estos choques.[20] Los choques –que Demócrito no había previsto– son por tanto necesarios en la determinación del hecho creativo, pero quien guía el proceso sigue siendo la «naturaleza», entidad que, por lo demás, queda sin precisar. Esta *guía* se hace tan evidente como inquietante cuando la infinita variedad de los seres, de las especies, de las plantas, etc., lleva a la conclusión de que los átomos no son todos iguales, sino que están *diferenciados*, y que es la «naturaleza» quien los produjo de esa manera, a fin de permitir el nacimiento de seres diferentes.[21] Parece casi un deslizamiento hacia los «homeoméricos» de Anaxágoras –los huesos están hechos de trozos infinitamente pequeños de huesos, y lo mismo vale para la sangre, el agua, etc.–, quien sin embargo es impugnado sin contemplaciones.[22] A esta idea, que carga a la «naturaleza» de responsabilidades cada vez más complejas y decisivas, se agrega un corolario: que la variedad de los átomos no es infinita.[23] Si nos preguntáramos quién ha establecido su número máximo, deberíamos respondernos que es sin duda la omnisciente «naturaleza». La cual, no queda más remedio que reconocerlo, se asemeja bastante, al menos en cuanto a sus consecuencias, al Νοῦς («Mente») que, según Anaxágoras, mueve y regula los homeoméricos.

A pesar de este nudo de cuestiones esenciales que permanecen sin resolver, es evidente que Epicuro no careció de una gran intuición anticipatoria: la idea de que el propio mundo está destinado a perecer; [24] de que todo el universo es mortal, como lo son sus partes,[25] de que el universo en su conjunto no posee carácter de inmortalidad,[26] mientras que es la materia atómica como tal la que constituye el único elemento perdurable, eterno.[27] Se conjugan así la eternidad de la materia y la mortalidad del universo, de modo que la realidad física resulta en sí misma historizada. Ello constituye un gran paso adelante respecto a las concepciones más antro-

pomórficas que antropocéntricas del universo, cuyas dimensiones parecían apenas más grandes que la carta geográfica realizada por Hecateo de Mileto.

II

Los discípulos de Epicuro se identificaron hasta tal punto con él que se redujeron al papel de meros portavoces de su pensamiento; ello nos impide obtener ulteriores conocimientos acerca de esos personajes, de los que apenas tenemos alguna noticia. En esa misma línea, Lucrecio, único autor epicúreo cuya obra ha llegado hasta nuestros días, omite en su largo poema, con singular tenacidad y coherencia, cualquier referencia a su propia persona. Las únicas ocasiones en que habla en primera persona («he visto...») y evoca –o parece hacerlo– experiencias personales, que nos ayudarían a deducir, aunque con todas las cautelas del caso, algún dato acerca de su vida, lo hace únicamente para dar fe de algún acontecimiento científico del cual él ha sido testigo. No se puede decir que sea una concesión a la materia autobiográfica. De este modo, un autor que estuvo en contacto con uno de los más importantes círculos de intelectuales de su tiempo, del que formaron parte Cicerón y Ático[28] entre otros, es para nosotros poco menos que un completo desconocido. Tan extrema es esta situación que no ha faltado el estudioso –y no de los más ingenuos– que, forzando un poco las cosas, llegó a pensar que Lucrecio en realidad no existió. Hipótesis que, incluso si fuera verdadera, lejos de resolver la situación la volvería aún más exasperante, ya que nos encontraríamos ante un poema anónimo, y no podríamos fiarnos del nombre que figura al principio y al final de los preciosos manuscritos medievales que lo registran. Pero no es más que una paradójica suposición. Es imposible que las referencias a un poeta llamado Lucrecio,

que encontramos tanto en Cicerón como en Cornelio Nepote, no se refieran al mismo Lucrecio que los manuscritos del *De rerum natura* presentan como autor del poema. Por otra parte en un fragmento epigráfico, proveniente del «monumento epicúreo» hecho erigir en Enoanda (Asia Menor) por un devoto epicúreo llamado Diógenes, aparece el nombre del «maravilloso Carus», que podría ser Lucrecio.

Sorprende empero el hecho de que, casi cuatros siglos más tarde de la escritura del poema, un erudito cristiano de la importancia de Jerónimo haya podido incluir en su repertorio cronográfico *(Chronicon)* una breve, sabrosa y agitada biografía de Lucrecio, con precisas fechas de nacimiento y muerte.[29] Una vida breve, de apenas cuarenta y cuatro años, que acabó en suicidio; nació en el 94-93 y murió en el 51-50 (o bien 50-49) a.C. Una vida signada por un suceso trágico: la locura, cuyo desencadenante habría sido un filtro amoroso. Esta locura sería la causa, por un lado, de la episódica composición del poema («en los paréntesis de lucidez», anota Jerónimo) y, por otro, del suicidio. La noticia concluye con una información filológica: el «editor» (póstumo) del poema habría sido el propio Marco Tulio Cicerón. Un editor crítico de excepción: el gran orador, político, estudioso de filosofía griega y poeta nada despreciable, muerto a manos de los sicarios de los triunviros en el 44 a.C.

Es una versión muy sugestiva, aunque no poco ingenua. ¿Es necesario, por ejemplo, atribuir a la alternancia entre locura y lucidez el hecho de que el poema no haya sido escrito de un solo tirón, sin intervalos? ¿Qué poema de ocho mil versos no ha necesitado de interrupciones más o menos largas durante su escritura? Evidentemente, la composición discontinua de un poema largo y complejo –y ello admitiendo que el examen del texto así lo confirme– es común a cualquier obra de estas características, y no necesita de la locura para explicarse.

En todo caso, la locura amorosa es una excelente materia novelesca. Así, un escritor decadente como Marcel Schwob (1867-1905), cuyo libro *Vidas imaginarias* (1896) fue comparado al hachís, escribió la breve novela de la vida de Lucrecio: no del todo «imaginaria», como el título proclama, dado que la droga se hallaba ya en San Jerónimo. Según Schwob –cuyo exotismo un tanto «colonialista», en la estela de *Salambô*, se deslizaba hacia el orientalismo del «baño turco» o de los cuadros de Paul-Louis Bouchard y de Tapiró y Baró–, el filtro amoroso le fue dado a Lucrecio por una misteriosa «bella africana» de «senos metálicos» y de «masas redondas de cabellera», que pasaba gran parte del tiempo en el «lecho de descanso», rodeada de cráteras de vino y con los brazos cubiertos de «esmeraldas traslúcidas». Pasemos por encima el resto: al final del relato, Lucrecio se acerca a la bella africana, «quien cocía» –en un rapto de energía que la arranca de su consabido reposo– «un brebaje en una olla sobre un brasero»; y ya se sabe qué peligrosos son los precipitados químicos producidos por algunos metales. A fuerza de «mirar fijamente» la poción, que se parecía cada vez más a un «cielo turbulento y verde» –fenómeno raro en verdad–, Lucrecio, sordo a las tiernas advertencias de la mujer, se deja llevar por el anhelo de beber el filtro: «E inmediatamente su razón desapareció, y olvidó todas las palabras griegas del rollo de papiro [de Epicuro]. Y esa noche, por haber ingerido el veneno, conoció la muerte.»[30] Como el té en el desierto de Paul Bowles, aunque bastante más expeditivo.

Jamás habría supuesto San Jerónimo que sería fuente de tales morbosidades. Es evidente que el santo erudito, a su vez, recabó información de otras fuentes precedentes, aunque no tan alejadas en el tiempo. Así, otro combativo Padre de la Iglesia, Lactancio (muerto hacia el 320 d.C.), que conocía la obra de Lucrecio –más de una vez se valió de ella para polemizar–, al enumerar, en el marco de su macabra acti-

vidad apologética, a los escritores paganos suicidas –sin olvidar a Demócrito, padre del atomismo–, ignora por completo un supuesto suicidio de Lucrecio. Se puede suponer que esta leyenda fue producto de la propia lectura del poema, de aquello que Lucrecio había escrito acerca del (presunto) suicidio de Demócrito («cuando sintió Demócrito caduco/que iba ya la vejez debilitando/los resortes de su alma, salió él mismo/a ofrecer a la muerte su cabeza/por propia voluntad»),[31] y de la oscura y mortificante descripción de la fisiología del acoplamiento que Lucrecio desarrolla al final del Libro IV.[32]

En cuanto a la idea como mínimo extravagante de que Cicerón se hubiera encargado de la edición crítica *(emendavit)* del poema, se trata sencillamente de una invención de Jerónimo. Cosa que parece indigna de un biógrafo serio, como sin duda éste lo era; pero piénsese que en el siglo IV era concebible que Simmaco preparara ediciones de Tito Livio y de otros clásicos. Jerónimo creó la leyenda a partir de una carta de Cicerón a su hermano Quinto, en la que se contiene un breve juicio acerca de los «versos de Lucrecio». Lógicamente, nada deja deducir que Lucrecio hubiera ya muerto cuando Cicerón escribía aquella frase destinada a ser tan citada; la carta data del 54. a.C., y Lucrecio, según la cronología del propio Jerónimo, habría muerto en el 50. En definitiva, no hay nada en esa biografía que se mantenga en pie tras un examen riguroso, salvo el hecho de que ella demuestra que, a falta de noticias sobre el poeta, Jerónimo se limitó a buscar información en el poema mismo, tal como por otra parte lo hacemos también nosotros.

La descripción de las minas de Scaptensula (Skaptè Hyle, en Tracia), realista y de una precisión casi científica (¿no ves –pregunta el poeta– el «olor penetrante» que emana de Skaptè Hyle?),[33] ha hecho pensar, probablemente con acierto, que Lucrecio realizó un viaje a Grecia, una experien-

cia a la que los hombres cultos de Roma, especialmente aquellos inclinados a la filosofía, difícilmente se negaban. Para Lucrecio, que al final de su poema refunde en hexámetros latinos algunos capítulos de Tucídides, podría haberse tratado incluso de una especie de «peregrinaje» a los lugares evocados por este historiador. No hay en esto, por tanto, nada de insólito, nada que resulte particularmente iluminador acerca de la persona del poeta. Pero existen en el poema una serie de pasajes que, en cambio, nos ayudan a comprender *lo que pensaba* Lucrecio, más allá de su estricta labor como apasionado divulgador de la física atomística. Se trata de su pensamiento político, o mejor dicho de sus juicios acerca de la realidad política, derivados de su larga experiencia de la situación política y social de Roma. Así como se han podido escribir acerca de otro gran traductor romano, el comediógrafo Plauto, los *Plautinischesim Plauto* –es decir, un estudio sobre la presencia del autor en su obra–, idéntico ejercicio podría hacerse con Lucrecio, tratando de desentrañar su pensamiento, o mejor dicho sus reacciones políticas, que nada tienen que ver con el tratado de Epicuro *Sobre la naturaleza*.

Desde este punto de vista, un texto capital es la introducción al Libro II, un pasaje radical, provocativamente antitético de la exaltación romana del heroísmo guerrero; se elogia allí la capacidad de contemplar el espectáculo de las guerras ajenas «sin participar en sus peligros». Metáfora de la serenidad que la filosofía procura al sabio que, libre ya de las inquietudes y pasiones que los prejuicios inducen, puede permanecer como un observador sereno e indemne frente a la tormenta o la batalla. Pero el desarrollo posterior de este capítulo resulta sorprendente: «pero nada hay más grato que ser dueño / de los templos excelsos guarnecidos / por el saber tranquilo de los sabios, / desde do puedas distinguir a otros / y ver cómo confusos se extravían / y buscan el camino de la

vida / vagabundos, debaten por nobleza,[34] / se disputan la palma del ingenio / y de noche y de día no sosiegan / por oro amontonar y ser tiranos». El cuerpo humano –prosigue más abajo– tiene unas necesidades muy limitadas, ya que la naturaleza no es exigente. Contra ello contrasta el modelo de vida señorial, con «magníficas estatuas, / de cuyas diestras juveniles cuelgan / lámparas encendidas por las salas / que nocturnos banquetes iluminan». La fiebre ataca por igual a un cuerpo lujosamente vestido que a otro acostado «entre plebeyas mantas y sayales» *(plebeia vestis)*.[35] Al final del Libro III, el motivo vuelve y adquiere su forma más punzante. Todo el libro, dedicado al tema de la mortalidad del alma y de la consiguiente falta de fundamento del temor a la muerte, tiene como corolario la demostración de la inconsistencia de los castigos ultraterrenos y culmina, con auténtico ardor oratorio, en una paradoja (que en realidad lo es sólo en apariencia): ¡las penas infernales –la piedra de Sísifo, Tritón lacerado por los rapaces, etc.– no existen en ese superpoblado Hades criado por la fantasía humana, sino en el propio mundo terreno! «En la vida tenemos a la vista / a Sísifo también, el cual se obstina / en pretender del pueblo las segures / crueles y los fasces,[36] se retira / desatendido siempre y con tristeza.»[37] Aquí, tras la específica referencia a las elecciones romanas, a los sempiternos tormentos de las campañas electorales y los dolores de la derrota, Lucrecio inserta una de sus reflexiones más importantes: «el poder es un objeto vacío, y sobre todo *nunca se consigue de manera efectiva (inanest nec datur umquam)*»,[38] El poder, por tanto, no lo posee quien cree poseerlo. Es un fantasma. El acto por el cual los electores lo confían, o aparentan confiarlo, es engañoso: en realidad, no te dan nada. Lo cual es un auténtico golpe mortal a toda la ética pública romana, fundada sobre la aspiración a los cargos políticos más elevados, en virtud de la idea de que la convivencia social gira sobre la rueda de la compraventa electoral.

La aclaración de esta sentencia de apariencia paradójica se encuentra en otro de los pasajes de alto contenido político del poema: el final del Libro V, donde se traza un perfil de la historia humana y de la progresiva –y, a ojos de Lucrecio, ruinosa– constitución de la propiedad privada y del Estado. Según el poeta –que probablemente en este punto se aparta de las formulaciones previas del epicureísmo– el criterio original para asignar un papel de guía en las comunidades primitivas fue la belleza, la prestancia física; entonces la propiedad no existía y los recursos (como los rebaños y la tierra) se hallaban distribuidos «conforme a la belleza y al ingenio / y la fuerza y valor de cada hombre, / porque eran estas prendas naturales / las que más a los hombres distinguían». Sólo más tarde «se introdujeron las riquezas, / y descubrióse el oro, que al momento / envileció la fuerza y hermosura».[39] Si triunfase la verdadera doctrina (*vera ratio*) –es decir, lógicamente, la de Epicuro– subvertiría radicalmente esta absurda escala de valores: la verdadera riqueza sería, en tal caso, el saber vivir con poco, con ese poco que nunca se vuelve penuria. Por el contrario, la convivencia se ha fundado sobre una escala de valores opuesta, en el que la riqueza material aparece como el fundamento de todo. Una locura, «pues la muchedumbre / de los hombres que va tras la grandeza[40] / llenó todo el camino de peligros».[41] Esta muchedumbre no puede evitar los envites de la envidia y acaba precipitándose al horrible Tártaro. «Debe, por tanto, el ánimo prudente / anteponer la quieta servidumbre / a la ambición del trono soberano.»[42] En el original: *statius... parere quietum / quam regere imperio:* un verso elegido por Virgilio para abanderar el pasaje más «imperialista» de la *Eneida* (VI, 851). Un elogio del estado de dependencia que suscita interrogantes acerca de la posición social del propio Lucrecio, quien al final de este importante desarrollo se concede una especie de invectiva: «Deja a estos miserables se consuman, / y se amancillen con sudor y sangre, /

y forcejeen en la senda estrecha / de la ambición sin fruto [...] su saber sólo estriba en dicho ajeno *(sapiunt ex ore alieno).*»[43] Por eso, al final del Libro III, en un contexto no menos apasionado y emotivo, Lucrecio afirmaba que el poder nunca se consigue de verdad: justamente porque quien, siguiendo el camino de la ambición, al fin lo consigue, abdica de su propio entendimiento: *sapit ex ore alieno.*

Tal era Lucrecio. Un signo de la íntima perplejidad intelectual del medio en el que vivieron Cicerón y su círculo es el hecho de que un poeta de ese talante haya vivido a su sombra y en estrecho contacto con ellos, y que sin embargo haya compuesto un poema que ponía en duda muchas de las certezas por las que aquellos hombres vivían o creían vivir.

3

En su exposición de la doctrina epicúrea, Lucrecio otorga un papel central a la demostración de la mortalidad del alma. Este argumento ocupa enteramente el Libro III de los seis que componen el poema, y constituye el pivote sobre el que gira la tesis que parece más esencial para el poeta: no se debe temer a la muerte, con todas las implicaciones que ese temor insensato comporta.

Al combatir la tesis de la inmortalidad del alma, central en el pensamiento de Platón y de Aristóteles, y antes que ellos en la tradición religiosa, Epicuro llevaba a cabo su gesto más radical. Un gesto que lo convertía *ipso facto* en el enemigo, el destructor de la tradición, el ateo, a pesar de su insistente profesión de fe en la existencia de los dioses, meros espectadores por lo demás, según su concepción del funcionamiento autónomo del universo.

Epicuro escribió a Meneceo: «Acostúmbrate a considerar que *nada es para nosotros la muerte*, ya que todo bien y mal

se fundamenta en la sensación, y la privación de la sensación es la muerte. Por eso el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace más deleitoso el que la vida sea mortal, no porque añada un tiempo sin límites, sino porque elimina el deseo de inmortalidad.» Epicuro subvierte así el sentido común: «Nada de temible hay, en efecto, en la existencia para quien haya comprendido que nada hay de temible en la no existencia.» De aquí se desprende no sólo el precepto epicúreo acerca de la *insignificancia* que tiene la muerte para los vivientes, sino además la asunción como hecho consumado de que la vida de quien *no* hace suyo ese precepto se vuelve un infierno. Es el exacto contrario de aquello que el sentido común tiende a creer: que no vivir es terrible, mientras que estar vivo es *de por sí* una condición favorable. «De modo que quien afirma que teme la muerte es necio, no porque se dolerá cuando ésta se presente, sino porque, previéndola, se duele. Pues si lo que es presente no nos conturba, vanamente producirá dolor cuando se espera. Entonces, el más horrible de los males, la muerte, nada es para nosotros: cuando existimos la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, entonces ya no existimos.» También en este punto yerra el sentido común: «La gente ora huye de la muerte como del mayor de los males, ora la reclama como reposo de los males de la existencia. El sabio, por el contrario, ni repudia la existencia ni teme la no existencia, pues ni la vida le es un mal ni considera un mal la muerte.»[44]

El conocimiento de la naturaleza mortal del alma elimina el temor a la muerte. En palabras de Lucrecio: «Y puesto que hasta aquí las cualidades / de los principios te hemos explicado [los átomos] / sus formas diferentes, movimientos / que recíprocamente experimenta / la materia agitada de continuo, / y cómo cada ser se forma de ella: / ya, según esto, aclararán mis versos / de ánimo y alma la naturaleza, / y con toda violencia extirparemos/de raíz aquel miedo de Aque-

ronte/ que en su origen la humana vida turba, / que no deja gozar a los mortales / de líquido solaz deleite puro.»[45]

El hilo del razonamiento es muy claro: el espíritu y el alma, es decir la facultad intelectiva y el principio vital, son conglomerados de átomos *ad hoc.* En consecuencia, con la muerte del organismo se disuelven también ellos –aunque este pasaje requerirá, en el desarrollo del Libro III, una demostración específica–; si por tanto el alma es mortal, todo aquello que una tradición milenaria ha acumulado acerca de los castigos eternos que nos esperan en el más allá carece de fundamento. Los terroríficos discursos sobre el Hades, el Aqueronte, los sufrimientos de las almas y todo el aparato teórico y práctico ligado a este mundo inventado se deshacen como nieve al sol: sencillamente se desvanecen. En todo caso, dejan al desnudo la pregunta acerca de por qué han surgido alguna vez. Lucrecio es muy claro e insistente sobre este punto: existe una casta sacerdotal que quiere ejercer un control espiritual sobre los seres humanos. Lo dice al principio del poema, dirigiéndose a su destinatario o lector: «De aterradores cuentos fatigado [*terriloquis dictis*] / referidos por todos [*quovis tempore*] los poetas / quizás huirás de mí también tú, Memmio.»[46] Se halla aquí con toda claridad la idea acerca del *interés* de determinadas personas en mantener a los hombres en la ignorancia, con el miedo al más allá como instrumento principal. Estamos ante uno de los puntos más delicados para Lucrecio. Su diagnóstico no se aparta, de todas formas, de la tradición crítica, que se remonta a la sofística y se halla documentada, para nosotros, en el *Sísifo*, drama satírico de Critias, en el que la invención del más allá como sede de los padecimientos eternos para asustar en el más acá es presentada como el invento de alguien que quería afianzar su control sobre el comportamiento de los humanos.

Sin embargo, lo que distingue el antiguo descubrimiento sofístico –la «invención de los dioses»– de la científica predi-

cación epicúrea acerca de la inexistencia de las penas ultraterrenas es la diversa eficacia ética de sus puntos de vista. Epicuro y sus seguidores se ubican en los antípodas de la indiferencia ética de los sofistas, o al menos de algunos de ellos. Para Epicuro y su escuela, la revelación de la simple verdad según la cual la muerte es el final de todo y no existen «segundos tiempos» que nos esperan, implica una ética del todo terrenal y por tanto más austera. Todo el partido se juega *aquí* y no existe un *después* que imponga normas de comportamiento. Hay que hacer el bien no por razones exteriores sino porque debes hacerlo *aquí* como fuente de tu felicidad *aquí*. El punto culminante de esta elevada ética laica es que el bien es la fuente de la felicidad y el bienestar: el altruismo –dicho en el lenguaje de los utilitaristas ingleses– aparece como la forma suprema y no perniciosa del «egoísmo».

III

La superioridad moral de aquellos que siguen a Epicuro con respecto a la vulgaridad hedonística de quienes se siguen nutriendo de prejuicios es puesta de manifiesto con la habitual vehemencia oratoria de Lucrecio, a quien no sin razón Goethe definió como «orador con dotes poéticas». El pasaje aparece al final del Libro III: «También de corazón dicen los hombres / en los convites, con la copa en mano / y sombreando el rostro las guirnaldas: / "Entreguémenos, pues, al regocijo, / el fruto del placer se pasa luego; / muy pronto va a dejarnos para siempre."»[47] El ímpetu oratorio dirige aquí la mano del poeta, quien se lanza a una dura reprimenda dirigida por la Naturaleza a los ciegos hedonistas («si la Naturaleza de pronto se pusiera a hablar y dirigiese estos reproches»): una ficción oratoria que evoca el discurso de la Patria a Catilina, citado por Cicerón, con análogo propósito patético, en

la *Catilinaria primera.* El discurso lucreciano, en el que sin duda se inspiró Leopardi para su no menos contundente admonición de la Naturaleza al Islandés, tiene momentos de gran intensidad: «¿Por qué, ¡oh mortal!, te desesperas tanto? / ¿Por qué te das al llanto desmedido? / ¿Por qué gimes y lloras tú la muerte? / Si la pasada vida te fue grata, / si como en vaso agujereado y roto / no fueron derramados tus placeres, / e ingrata pereció tu dicha entera, / ¿por qué no te retiras de la vida / cual de la mesa el convidado ahíto?»[48] Reaparece aquí el motivo romano del banquete como lugar geométrico de la «saciedad»: los banquetes iluminados por estatuas de efebos al principio del Libro II, los banquetes de los hedonistas tristes en este mismo contexto del Libro III. «¿Qué responder a la Naturaleza, / sino que es justo el pleito que nos pone, / y es clara la verdad de sus palabras?»[49] También en este pasaje, una terminología político-judicial típicamente romana.

Esta repentina peroración de la Naturaleza está lejos de ser, sin embargo, un simple hallazgo oratorio. La Naturaleza es la única «divinidad» que ocupa, con funciones directivas, el universo atómico lucreciano. La personificación es un juego en el que había destacado su amigo Cicerón, haciendo escuela con su discurso más célebre y mejor pulido. Pero la Naturaleza es asimismo la fuerza que mueve los átomos. Cuando intenta explicar el difícil concepto de «desviación» *(clinamen)*, Lucrecio escribe una frase muy elocuente: «Pues si no declinaran los principios, / en el vacío, paralelamente, / cayeran como gotas de la lluvia; / si no tuvieran su reencuentro y choque, / *nada criara la Naturaleza.*»[50] Un poco más abajo, lo dice aún con mayor claridad: «No pueden, pues, los cuerpos más pesados / caer encima de los más ligeros, / ni por sí engendrar *(gignere per se)* choques que varíen / sus movimientos, gracias a los cuales la Naturaleza regula las cosas (es decir, la realidad: *per quos Natura gerat res).*»[51] Difícil encontrar, en latín, una expresión más comprometida que *rem* (o *res*) *gerere:*

indica la actividad del jefe, del responsable, del líder, de quien la posteridad recordará justamente su *res gestae*, sus gestas.

En resumen, existe una Naturaleza que actúa como fuerza directiva y reguladora; existe además un misterioso *clinamen* (¿provocado por la Naturaleza?) necesario para determinar los encuentros y choques de los átomos; estos choques provocan los «movimientos genitales»[52] y sus variaciones que, una por una, generan los seres, los objetos, etc. Es probablemente la Naturaleza, visto que *gerit res*, la que establece la diferencia entre un «movimiento genital y el otro». Pero ello la investiría de un papel abiertamente divino, semejante al de una divinidad activa e intervencionista, y decisiva, al modo de las divinidades tradicionales. Lucrecio llega incluso a definirla como «creadora».[53] Una solución sería definir a esta divinidad *sui generis* como un dios inmanente a la realidad misma, un dios llamado «Naturaleza»; pero no parece que Epicuro –Lucrecio por cierto no lo hace– haya incurrido en esta aclaración, que pondría en peligro todo el mecanismo atomístico.

La escasa claridad sobre este punto ha sido fuente de contradicciones. En el libro siguiente, Lucrecio se contradice acerca de un asunto tan delicado, básico en su edificio conceptual, y habla de un «movimiento espontáneo» de los átomos,[54] mientras que en el libro precedente había escrito que los átomos «no pueden [...] engendrar choques que varíen sus movimientos gracias a los cuales la Naturaleza regula las cosas». En cambio, en este pasaje del Libro III afirma que los átomos *sua sponte* (espontáneamente) hacen a «la materia agitada de continuo». La situación llega a ser tan comprometida que Lucrecio apela a la noción de «hado». En el contexto del Libro II, en el que prepondera la idea de que los átomos *no* son ellos mismos los que provocan los «choques», ni, en consecuencia, los «movimientos», Lucrecio apela en efecto a una fórmula que corre el peligro de caer fuera de la

ortodoxia, por lo menos en el terreno terminológico. Dice que «siempre todo movimiento / se encadena y en orden necesario / hace siempre que nazcan unos de otros», y que en su declinación los átomos *no determinan*, sin embargo, un movimiento que *rompa las leyes de los hados.*[55] En todo caso, sabemos por Cicerón que «Epicuro entiende que se *supera la necesidad del hado* por medio de la declinación de los átomos».[56] Por tanto, parece evidente que Epicuro sostiene lo contrario que Lucrecio: el *clinamen* infringe «la necesidad del hado».

Un interrogante se nos impone en este punto: ¿qué relación existirá entre la Naturaleza, la omnipotente naturaleza lucreciana, y este «hado»? ¿Acaso son la misma cosa? Un dualismo significaría, en efecto, un auténtico problema. Situación que se complica aún más si se piensa que al final del Libro V, cuando se trata no ya del hombre natural sino del histórico y humano, cuando menos se lo espera el lector, sale a la luz «una fuerza secreta», que trastorna inesperadamente los destinos humanos: «ciertamente parece que se burla / de los humanos acaecimientos / una fuerza secreta, y se complace / en pisar con ludibrio las segures / y los fasces hermosos».[57] De esta misteriosa fuerza nada se puede decir, excepto que se asemeja mucho a la tradicional noción de «hado» o «sino». El primero en reparar en ello fue el gran pensador francés Pierre Bayle, quien en la voz «Lucrecio» de su *Dictionnaire historique et critique* señala: «He aquí un filósofo que niega obstinadamente la providencia y la fuerza de la fortuna, y atribuye todas las cosas al movimiento necesario de los átomos, causa que no sabe dónde va ni qué hace; sin embargo, la experiencia lo obliga a reconocer en el curso de los acontecimientos una decidida propensión *(affectation)* a perturbar las dignidades eminentes que se manifiestan entre los hombres.» Y prosigue: «no me sorprende por ello el hecho de que Lucrecio advirtiera esta tendencia, inexplicable de acuerdo

con sus principios, y nada fácil de explicar tampoco según otros sistemas; hay que admitir que los fenómenos de la historia humana ponen a los filósofos en problemas no menos graves que los fenómenos de la historia natural». Sin embargo, concluye Bayle, el sistema epicúreo es el que mayores dificultades asume a la hora de afrontar las «dificultades a las que me refiero».[58] Un estudioso moderno, sin duda menos agudo que el gran crítico del siglo XVII, ha intentado manipular esta frase para que no diga lo que en realidad no dice.[59] Un gesto tan fútil no merecería siquiera mencionarse si no fuese en sí un síntoma de la inquietud que suscita en los críticos (sobre todo en los más gazmoños) esta pronunciada desviación de Lucrecio con respecto a la ortodoxia epicúrea.

Se podría decir que esa «desviación» aparece justamente allí donde, una vez más, Lucrecio piensa en la realidad romana: «las segures y los fasces hermosos». Parece que cada vez que quiere indicar los blancos de la ciega potencia, de la «fuerza oculta» propensa a causar la ruina de los poderosos, se le hacen presentes los símbolos del poder político de Roma. Este anclaje en la realidad histórica contemporánea a él parece conferirle una mayor autonomía intelectual con respecto al Maestro, de quien se proclama, en los himnos, seguidor incondicional. Vinculado a la realidad romana, Lucrecio crea cierta autonomía con respecto a Epicuro, y piensa y actúa de acuerdo con ella. Una autonomía que se hace evidente, en el mencionado contexto del final del Libro V, en el ámbito de la religión, justamente el más importante para Lucrecio. Cosa que no carece de explicación. El peso político y el uso abiertamente instrumental de la religión vigente en Roma es incomparable con la situación de la Grecia de Epicuro. En consecuencia, Lucrecio no tiene frente al culto «vulgar» a los dioses aquella cándida indulgencia característica de su maestro, quien admitía –y su heredero, Ermarco, lo hará aún más claramente– o encontraba al menos aceptable la sanción

religiosa como instrumento de control. Lucrecio describe con acentos dignos de Evemero –divulgado en Roma por Ennio– la *invención* de los dioses, y la presenta como tal, a pesar de que nunca llega a desarrollar el prometido asunto de los lugares donde éstos se asientan.[60] Pero Lucrecio reserva sus más feroces sarcasmos a los rituales de la religión romana: «No es piedad el dar vueltas a menudo, / tapada la cabeza ante una piedra, / ni el visitar los templos con frecuencia, / ni el andar en humildes postraciones, / ni el levantar las manos a los dioses / ni el inundar sus aras con la sangre / de animales, ni el cúmulo de votos.»[61] No andaba descaminado Betrand Russell cuando observó hasta qué punto el poema de Lucrecio habrá resultado fuera de lugar en el clima de mojigatería que caracterizó al siglo de Augusto, con la restauración de la religión antigua.[62] Los versos que acabamos de citar debían causar verdadero escándalo pocos años después de haber sido escritos, cuando Augusto exhibía su propia *pietas* como devoto adorador de estatuas y de altares, y así se nos aparece en los célebres bajorrelieves, que lo representan en compañía de su familia portando vestes semejantes. Cosa que, según parece, no era óbice para que, en cuanto se quitaban los velos, adoptaran comportamientos como mínimo embarazosos, y no sólo a los ojos del «casto» príncipe.

Así fue como los poetas alineados con las directrices culturales augustales ignoraron abiertamente a Lucrecio, de quien sin embargo habían aprendido casi todo, y no sólo en el terreno de la técnica poética. Quizás lo criticaron oblicuamente, pero sin nombrarlo nunca; con excepción de Ovidio, quien acabaría siendo víctima del conformismo propio de su tiempo. Éste escribió con auténtica vehemencia, en una de las obras que más tarde fueron blandidas en su contra, que el poema de Lucrecio duraría tanto como el mundo.[63]

Pero con toda probabilidad no fue sólo la doctrina irreligiosa, o antirreligiosa, lo que determinó la poca fortuna de

Lucrecio en los tiempos de Augusto; una época, cabe recordarlo, decisiva desde el punto de vista del destino de los libros: la censura que el príncipe practicaba o avalaba tenía su efecto directo sobre las bibliotecas. Lucrecio fue arrinconado, además, como también se hizo con Catulo, porque su lenguaje en el terreno erótico era de una crudeza sumamente explícita, irreconciliable con la gazmoñería augustal. Nunca más la poesía latina volvió a tratar la fisiología del acoplamiento, relegando esa materia a los tratados técnicos en verso; ni, por supuesto, nunca volvió a escribirse en un lenguaje tan explícito. La medida y el tono a seguir, ampliamente violados por Lucrecio, serían los «codificados» por Virgilio cuando, en las *Geórgicas*, trata de las penas de amor de los animales; y del Libro IV de la *Eneida*, donde se refiere a los amores humanos. Además de la fisiología del acoplamiento, que ocupa el final del Libro IV del poema de Lucrecio (1030-1287), el mismo capítulo de la obra comprende también una ácida sátira del enamoramiento y del cortejo (1121-1191), incluida la caricatura del «amante despedido» (*exclusus amator*, 1177). A los literatos augustales, que tanto insistieron en sus poemas sobre la voluntaria y tortuosa «esclavitud de amor» morbosamente vivida, no les habría hecho ninguna gracia esa pesada caricatura de su *servitium*.

Nada ha permanecido de lo que Epicuro escribió acerca de este punto, con excepción del lapidario resumen realizado por Diógenes de Tarso en el *Epítome de la ética de Epicuro*: «El sabio no se enamorará.» Lo cual no quita que, también en este ámbito, Lucrecio siga tal vez literalmente a Epicuro –como lo hizo con Tucídides, de quien toma el episodio de la peste de Atenas que aparece al final del poema–, en particular el tratado *Sobre el amor*, que Diógenes Laercio incluye entre los «mejores» trabajos del Maestro.[64] Lucrecio no puede haber sido menos fiel a Epicuro que a Tucídides, teniendo en cuenta que, desde el principio del

poema, él se proclama ante todo como un humilde *traductor* de aquél. Lamentablemente la pérdida de todos los tratados escritos por Epicuro nos impide el contraste, que sí podemos establecer, en cambio, para el pasaje tomado de Tucídides. Pero si todo parece indicar que Lucrecio refleja puntualmente las posiciones expresadas por Epicuro en su tratado *Sobre el amor*, no tiene sentido avalar –como se ha hecho con frecuencia– la novelesca biografía antigua del poeta mediante el crudo y despiadado tratamiento que presenta en *De rerum natura* del acoplamiento y de la locura de amor. ¿O acaso también a Epicuro, es decir la fuente de aquellos ásperos versos, debemos imaginarlo bebiendo la poción que precipita la locura?

4

El sabio –sostenía Epicuro– «tendrá una doctrina segura y no entrará en la duda».[65] Afirmación muy poco amable, que denota tal vez la íntima sospecha, por parte del Maestro, de no haber limpiado del todo su doctrina de fallas e incoherencias. El problema de dar perfecta unidad al sistema debe haber inquietado también a los divulgadores de su pensamiento, quienes han cuajado sus propias demostraciones de numerosos «sin duda» *(procul dubio)* y otras expresiones tranquilizadoras. Las encontramos también en Lucrecio, cuando se enfrenta con el enorme problema siguiente: ¿cómo puede nacer el libre albedrío de un universo de átomos que «un movimiento nuevo no produce / que rompa la cadena de los hados»,[66] es decir de un universo rígidamente mecánico? Que este problema atormentaba a Lucrecio se deduce por otra parte del inesperado y casi heterodoxo forzamiento –al cual nos hemos ya referido– que aparece a principios del Libro III, cuando el poeta dice que los átomos se mueven «espontá-

neamente» *(sponte sua)*.[67] Pero aquí es donde el problema se presenta en toda su dimensión: si el movimiento de los átomos está preestablecido, ¿cómo pueden estar dotados de «libre voluntad», en particular de libre voluntad de movimiento? «¿De do viene / el que los animales todos gocen / de aquesta libertad? ¿De dónde, digo, / esta voluntad nace que *arrancada / a los hados* nos mueve presurosa / do el deleite conduce a cada uno? / Además de que nuestros movimientos / ni a tiempos ni a lugares se sujetan / determinadamente; su principio / es nuestra voluntad...»[68]

A pesar del tranquilizador «sin duda»[69] con que Lucrecio abre la respuesta a estos interrogantes, la argumentación es bastante enrevesada y, como mínimo, confusa. En un primer momento la explicación es más que nada una constatación: es evidente que cualquier movimiento obedece a un impulso de la voluntad; así, por ejemplo, cuando a los caballos encerrados en un establo se les franquea el portón, el impulso que los lleva a correr en busca del campo abierto proviene en primer lugar de la mente. ¿De qué manera se manifiesta este impulso-voluntad? «Las moléculas todas esparcidas / por los miembros es fuerza que se junten / y se agiten por todo nuestro cuerpo»;[70] «Ya ves que el movimiento su principio / tiene en el corazón»[71] y que desciende de la «voluntad misma».[72] Pero entonces «Esta verdad te obliga a que confieses / en los principios diferente causa *(aliam causa motibus)* / de pesadez y choque; de ésta nace / la libertad *(haec innata potestas)*, porque nosotros vemos / que nada puede hacerse de la nada».[73]

La facultad «innata» del libre albedrío es de esta forma atribuida a los propios átomos, lo cual no resuelve el problema, sino que simplemente lo desplaza. La explicación propuesta no destaca precisamente por su contundencia; se asemeja más bien, si se nos permite una comparación irreverente, a aquellas explicaciones pseudocientíficas, cercanas al simple juego de palabras, con que en el Medioevo se justifi-

caba que el opio hiciera dormir apelando a sus «virtudes dormitivas». Lo cual nos lleva a pensar que esta «facultad innata» es una prerrogativa de todos los átomos. Pero, más adelante, Lucrecio nos dice que en realidad el ánimo *(animus,* es decir la fuerza intelectual que guía al cuerpo) está hecho de átomos muy especiales: «sutilísimos *(persubtilis)* principios / y muy delgados *(minutis corporibus factum)*».[74] Para convencerte –le dice al lector el voluntarioso Lucrecio– no hace falta más que reflexionar acerca de ello: «Convendrás en esto, / si atiendes a la grande ligereza / con la que se decide y obra el alma: / no nos presenta la Naturaleza / más activos los cuerpos, luego debe / esa movilidad extraordinaria / componerse toda ella de elementos / los más redondos y los más delgados, / que puedan obligarla a que se mueva / al más ligero impulso...»[75] Lucrecio quiere avalar la verosimilitud de esta idea, visiblemente ingenua, a partir de una analogía extraída de la experiencia microscópica: observad –dice– las semillas de la amapola, basta una leve brisa para hacer que un puñado de ellas caigan a tierra, mientras que un cúmulo de piedra permanecerá inmutable si es expuesto al mismo impulso.

En la estela de Epicuro, Lucrecio se muestra convencido de que todo el sistema atomístico se pondría en peligro si se aceptase –como pretenden otras corrientes de pensamiento– que las facultades intelectivas, entre ellas la voluntad, son no ya «parte real de nuestro cuerpo, / como los pies y manos y los ojos», sino una «disposición vital» *(habitus vitalis,* o, como la llamaban los griegos, *armonía)*:[76] «siendo un modo / de ser la sanidad que goza el cuerpo, / y no una parte de él, del mismo modo / al ánimo no adignan sitio cierto, / en lo que me parece no van errados.»[77] La respuesta lucreciana es sin duda endeble: arguye que, con frecuencia, la parte externa y visible de nuestro cuerpo está enferma, mientras que en otra parte, no visible, podemos conservar la salud más vigorosa.[78] Tras lo cual, habiéndose liberado expeditivamente de

una hipótesis verosímil, anuncia la demostración de que el ánimo también forma parte de los órganos.[79]

En el breve y espléndido prólogo que escribió para la traducción alemana de Lucrecio, debida a su colega berlinés Hermann Diels (1924), Albert Einstein señala, en un razonamiento lúcido y al mismo tiempo lleno de reconocimiento hacia el gran poeta materialista, que la idea misma de imaginar que el alma y el espíritu están compuestos por átomos particularmente ligeros no es más que una forma de pasar por alto el problema. «Al pergeñar semejante explicación –escribe Einstein– Lucrecio [y es obvio que la crítica alcanza también a Epicuro] cae en una necesaria contradicción con su propio pensamiento. Lo que hace no es sino atribuir a un tipo especial de materia lo que en realidad pertenece a la experiencia.»[80]

Pero sería quizás un error de perspectiva el abordar la construcción epicúrea como si se tratase de un «sistema» científico. Epicuro no hizo investigaciones de física ni de geometría ni de historia natural. Timón de Flionte, que lo detestaba, lo llamó «el último de los físicos». El sentido y el objeto de su construcción es la sabiduría y la serenidad, que deberían ser el resultado de su pedagogía ética. Epicuro quería ser un maestro de la felicidad. La física atomística, que él creía ya desarrollada por Demócrito, y a la que sólo añadió ejemplos empíricos y retoques algo pueriles, como el del *clinamen*, no es más que una indispensable premisa de aquella autónoma (en sentido kantiano) y elevada ética laica que está en el centro de su pensamiento. Su principal objetivo fue la demolición de los miedos atávicos contra los que ningún sistema filosófico anterior había arremetido: el temor de los dioses, entendidos como caprichosos protectores y aun más arbitrarios castigadores; el miedo a la muerte, suplemento indispensable del dogma universalmente aceptado de la inmortalidad del alma. Restituir la felicidad a los hombres li-

berándolos de esos miedos tan poderosos como absurdos: he aquí el gran designio del sistema epicureísta. Por eso Lucrecio, en el himno que dirige al Maestro al principio del Libro I de su poema, dice: «Cuando la humana vida a nuestros ojos / oprimida yacía con infamia / en la tierra por grave fanatismo, / que desde las mansiones celestiales / alzaba la cabeza amenazando / a los mortales con horrible aspecto, / al punto un varón griego osó el primero / levantar hacia él mortales ojos / y abiertamente declararle la guerra.»[81] La felicidad así conquistada es ausencia de dolor, sofisticado placer y conquista intelectual. Felicidad del todo humana, puesto que en un mundo que es un incesante torbellino de átomos, extraño a toda (imaginaria) intervención divina, la responsabilidad es sólo nuestra: son los propios humanos los artífices de esta difícil y austera conquista del placer, es decir de la felicidad. En el trasfondo hay una Naturaleza omnipotente que por momentos parece identificarse con el universo mismo, como fuerza inmanente, pero cuyos rasgos nunca quedan del todo aclarados, por la sencilla razón de que esa elucidación ni siquiera se intenta.

En este punto se encuentra el asunto esencial del pensamiento de Leopardi: el de una Naturaleza que no ha creado este mundo para nosotros, tal como ella misma se lo dice al desventurado Islandés en la más compleja e inspirada de las *Pequeñas obras morales.* En cuanto a Lucrecio, repite por dos veces a su destinatario, es decir a todos los prosélitos que se propone conquistar, «que el mundo *(natura mundi)* / no ha sido por los dioses fabricado, / pues es tan deficiente e imperfecto *(tanta stat praedita culpa)*».[82] Dicho en otras palabras: si una voluntad divina hubiera creado el mundo, éste sería un lugar confortable para nosotros, cuando en verdad no lo es en absoluto, puesto que está lleno de defectos por lo que a nosotros respecta. Aparece aquí una sutil necesidad, aunque serenamente rechazada por la razón, de una *provi-*

dencia. En todo caso, el consuelo no debe buscarse en las fábulas sino en la serenidad del sabio, en su capacidad para ser feliz mediante la disipación del dolor y la búsqueda en la amistad con otros seres humanos, sin distinción de sexo ni de nivel social, del fundamento mismo de la felicidad. En su lecho de muerte, Epicuro escribía a Idomeneo y sus otros amigos: «En este día feliz, a la vez el último de mi vida, te escribo esta carta. Los dolores de la estranguria y de disentería que se han apoderado de mí no ceden en la intensidad de su violencia. Pero todos ellos los resiste mi alma gozosa en el recuerdo de nuestros pasados coloquios. Por tu parte, según la disposición que ya de joven mostraste hacia mí y la filosofía, cuida de los hijos de Metrodoro.»[83] El sabio es feliz cada día de su vida, sin exceptuar el de su muerte, gracias a su capacidad de transformarlo mediante el trabajo de su mente.

Ninguna religión ha tenido la grandeza de dar a sus adeptos esta clase de enseñanza. Por lo general, se elogia la fuerza de las religiones en función de su persistencia a lo largo del tiempo. Pero en tales ocasiones se olvida que también la sabiduría laica de Epicuro, que no tiene ninguna necesidad de dioses, ha vivido y continúa viviendo a lo largo de milenios. Su enseñanza revela, en sus seguidores modernos, no menos vitalidad que las religiones salvíficas. La diferencia radica en que Epicuro no ofrecía la salvación en otra vida, sino que enseñaba a conquistarla en ésta, con la ayuda de la razón.

5

Ninguna escuela filosófica, ninguna religión le perdonó esa enseñanza. La animadversión contra Epicuro –y, por extensión, contra quienes divulgaron su pensamiento o fueron aficionados a él– fue constante e implacable, constituyendo

casi un entero género filosófico y literario. Al principio del décimo y último libro de las *Vidas de los filósofos griegos*, dedicado por entero a Epicuro, Diógenes Laercio da una sumaria reseña de los calumniadores, de la misma forma en que Platón, en su *Apología de Sócrates*, dedicaba toda la primera parte a compendiar los «antiguos acusadores». Se pergeñaron «cartas escandalosas» y se hicieron circular como si hubieran sido de puño y letra del propio Epicuro; de algunas de ellas se sabía que habían sido escritas por el estoico Diotimo (o Teotimo). Posidonio y su escuela se dedicaron también a este género polémico, basado en detalles infamantes de la vida privada de Epicuro.[84] Los más encarnizados fueron, como siempre, los apóstatas. Cuando Metrodoro, discípulo predilecto de Epicuro, se apartó de su lado, su hermano Timócrates escribió un panfleto titulado *Historias divertidas*, en el que sostenía que Epicuro «por su desenfreno vomitaba dos veces al día; explica que él mismo apenas fue capaz de escapar a aquellas nocturnas juergas filosóficas y a aquel cenáculo de iniciados».[85]

Diógenes Laercio reacciona frente a esta tradición con una memorable página apologética: «Todos ellos [los difamadores de Epicuro] deliran, pues muchos son los testigos de la incorruptible nobleza de sentimientos de nuestro personaje para con todos: su patria, que le honró con estatuas de bronce; sus amigos, que los tuvo en tal cantidad que no se podrían contar en todas las ciudades; sus fieles seguidores, quienes se mantuvieron adictos a los encantos de sirena de su doctrina, a excepción de Metrodoro de Estratinicea, que se pasó a la doctrina de Canéades, quizá porque le abrumaba la incorruptible honradez del maestro; su escuela, que aun cuando todas las demás prácticamente desaparecieron, ella permanece sin interrupción y ha dejado, uno tras otro, innumerables discípulos como dirigentes; su gratitud respecto a sus progenitores, su generosidad con sus hermanos y la dulzura para con sus sirvientes, tal como se desprende del testa-

mento y de que ellos también se entregaron a la filosofía en su compañía, de los que el más ilustre fue el ya citado Mis; en resumen, su filantropía con todos.»[86]

El elogio se prolonga en ulteriores detalles, tras los cuales Diógenes ofrece una nutrida antología de los escritos del Maestro, que ocupa gran parte del libro, como aval de la validez de su panegírico. Es probable que Diógenes haya extraído esas páginas de escritores muy anteriores a él. Se ha observado, a este respecto, que en los tiempos de Diógenes –finales del siglo II a.C.–, la sucesión de los escolarcas al frente de la escuela que antaño había tenido su sede en el «Jardín» de Epicuro se hallaba interrumpida desde hacía largo tiempo. Que Diógenes tenía a Epicuro en la más alta estima lo demuestra el hecho de que esas páginas extraídas de escritos antiguos son asumidas por aquél como parte de su propia obra, haciendo de ellas el pivote de su larga y detallada exposición, y el prólogo a su propia compilación de textos de Epicuro.

Compilación preciosa para nosotros, dado que gracias a ella se han salvado, íntegros, tres breves escritos del naufragio de los más de trescientos rollos manuscritos que Diógenes menciona, no sin admirarse de la prolífica obra de Epicuro. El naufragio de esta imponente colección de textos no puede desvincularse de la hostilidad de la que el pensamiento de Epicuro fue objetivo constante. Es evidente que, sobre todo debido al cristianismo, la línea de pensamiento griego que se impuso –gracias a haber sido, de alguna manera, absorbida por el pensamiento cristiano– es la de Platón y Aristóteles. Ello ha contribuido a que todo el resto quedara condenado a perderse definitivamente.

A primera vista puede sorprender el encarnizamiento cristiano contra Epicuro y sus seguidores, si se tiene en cuenta que la «teología» epicúrea resulta demoledora para el Olimpo pagano. Pero ese Olimpo se hallaba ya vacío desde hacía tiem-

po cuando los Padres latinos, en el siglo IV, fustigaron a Epicuro y a Lucrecio tachando sus posiciones como «locura», sinónimo para ellos de ateísmo: «La religión queda pisoteada si hacemos caso a Epicuro», escribe Lactancio.[87] En realidad, es el mismo término que blandían contra toda concepción no confesional de la divinidad. Estos guerreros de la nueva fe arremetían en sus escritos contra el breviario epicúreo de Lucrecio –que sin embargo encontrará el favor de un Isidoro de Sevilla– puesto que hallaban intolerables, siendo cristianos, formulaciones como aquella de la carta de Epicuro a Meneceo: «No es impío quien quiere eliminar los dioses a la gente, sino quien atribuye a los dioses la creencia de la gente.»[88] Sin embargo, durante largo tiempo epicúreos y cristianos habían sido medidos con la misma vara, y estigmatizados ambos. Durante la segunda mitad del siglo II d.C., Luciano de Samosata escribe acerca de un individuo llamado Alejandro, mercader de oráculos, que, antes de vender sus «misterios», solía proclamar: «Si hay algún ateo, cristiano o epicúreo que esté espiando nuestros ritos, echadlo inmediatamente.» Y gritaba: «¡Fuera los cristianos!»; y la multitud replicaba: «¡Fuera los epicúreos!» Sólo cuando la doble invectiva se había lanzado el rito podía dar comienzo.[89]

Faltaba todavía largo tiempo para el momento en que un auténtico comercio «sagrado» se desarrollara en torno a los santuarios cristianos, en la época floreciente de aquello que, muchos siglos después, Pierre Gassendi definió como el «elemento servil» de las religiones. Gassendi (1529-1655), discípulo y crítico de Descartes, restaurador de los estudios epicúreos en la edad moderna y profesor de matemática en el Collège de Francia, sostuvo en su tratado *De vita et moribus Epicuri* (1649) que la religión enseñada por Epicuro era singularmente pura. Gassendi distinguía, en las religiones, entre elementos serviles, es decir aquellas que plantean el intercambio de favores entre los hombres y la divinidad, y los ele-

mentos filiales, aquellos que se atienen a la pureza de la devoción.[90] Ahora bien, añadía, la religión de Epicuro puede parecer a algunos «defectuosa», justamente debido a esta ausencia de elementos serviles.

UNA PROFESIÓN PELIGROSA

En una conferencia pronunciada en Praga en 1935, Edmund Husserl formulaba este diagnóstico: «Los conservadores y los filósofos mantienen una guerra abierta, y está claro que la batalla tendrá lugar en la esfera política.» Volviendo la vista al pasado, añade: «Ya desde los inicios de la filosofía se desencadenaron las persecuciones. Los hombres que consagran su vida a las ideas son dejados al margen de la sociedad.» Sin embargo, en un rapto de optimismo, que hoy podría resultar anacrónico o ingenuo, concluye: «A pesar de ello, las ideas son más fuertes que cualquier otra potencia empírica.» Al año siguiente, Husserl fue apartado de su cátedra universitaria por el régimen nazi.

En el mundo antiguo, esta tensión entre filosofía y poder político parece haber sido particularmente aguda. Por una u otra razón, los personajes de los que nos hemos ocupado fueron víctimas de tal situación: o bien personalmente, en el curso de su vida, expuesta a diversos peligros, o bien porque las ideas que ellos profesaron fueron objeto de alarma y de rechazo, cuando no de una auténtica demonización. Más tarde, con el cristianismo como religión dominante, que supo atraer a su seno el ánimo y el pensamiento de las clases dirigentes del mundo helenístico-romano, la situación empeoraría aún más.

Se trata de un problema que merece una reflexión profunda, aunque no es éste el lugar para hacerla: ¿por qué una religión tal conquistó las clases más elevadas y las convenció de que, convertidas a ella, desempeñarían mejor su papel directivo? La respuesta se halla tal vez en la capacidad demostrada por el cristianismo de adherirse al orden existente, tanto social como político, sin renunciar por ello a una estructura organizativa y doctrinal autónoma, como una especie de Estado dentro del Estado; ello fue lo que le permitió tener la necesaria vitalidad para sobrevivir a la caída del imperio romano de Occidente. En el siglo que, aproximadamente, transcurre entre el edicto de tolerancia de Constantino y la proclamación, por parte de Teodosio, del cristianismo como religión oficial del Estado, el mundo cambió definitivamente, extinguiéndose la mentalidad que podríamos denominar «antigua».

El pensamiento filosófico no cristiano quedó entonces expuesto a un peligro extremo: el de ser borrado del mapa por efecto de una drástica «revolución cultural». Si ello no sucedió fue sencillamente porque, en su largo camino hacia la hegemonía religiosa, el cristianismo absorbió importantes elementos del pensamiento griego, hasta el punto de que fueron esos mismos elementos incorporados en su seno los que generaron su división en numerosas «herejías». En cualquier caso, la transición entre aquella cultura antigua y la que nacía entonces no fue indolora.

Alejandría jugó en ese contexto un papel emblemático. Era la ciudad de Atanasio, el gran campeón de la ortodoxia que, a partir del primer concilio ecuménico –desarrollado en Nicea (no lejos de la nueva capital), aún bajo el mandato de Constantino (325 d.C.)–, se había impuesto sobre el arrianismo después de numerosas vicisitudes. Fue el primer acto de la batalla en torno a la Trinidad, que comportaba, en realidad, un enfrentamiento entre la teológica aceptación de

unas «verdades» incomprensibles para la razón, y el inquebrantable impulso racional de matriz filosófica. Atanasio, muerto en el 373, fue uno los primeros obispos objeto de culto, a pesar de que no podía considerársele un mártir. Gracias al prestigio de sus obispos, Alejandría había conquistado una posición que se traducía en una suerte de independencia político-institucional y doctrinaria. A finales del siglo IV y principios del V se sucedieron, sobre aquel trono patriarcal, figuras hegemónicas e inquietantes: el obispo Teófilo, que ascendió al poder en el 391 d.C., y su sobrino Cirilo, cuyo reinado fue muy largo, del 412 al 444.

El reinado de aquellos dos hombres, las destrucciones y muertes que ellos provocaron de forma directa o indirecta, dividen desde siempre la cultura laica de la clerical. En su *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, escrita pocos años antes de la Revolución francesa, Edward Gibbon caracterizó de esta forma al obispo Teófilo, estigmatizándolo para siempre: «El trono archiepiscopal estaba ocupado en aquel entonces por Teófilo, eterno enemigo de la paz y de la virtud, hombre audaz y maligno, cuyas manos estuvieron alternativamente manchadas de sangre y de oro.»[1] Durante el «gobierno» de Teófilo se manifiesta ya un fenómeno que tendrá gran futuro, y que podríamos denominar provocación alusiva. Se trata de un gesto de autoridad que, deliberadamente o no (aunque la inconsciencia sea, en estos casos, difícil de defender), se deja entender como una incitación al fanatismo de la masa, y se convierte, en consecuencia, en desencadenante de actos violentos. Es, a su manera, un mecanismo perfecto, gracias a la división de papeles que permite a la autoridad mantenerse formalmente al margen de toda responsabilidad directa de los peores raptos de violencia. Éste fue el mecanismo que puso en marcha Teófilo, y que repetiría Cirilo.

Devolvamos la palabra a Edward Gibbon: «Los honores rendidos [por una parte de la población alejandrina] a Será-

pide causaron su [de Teófilo] pía indignación; y sus ultrajes a una antigua capilla dedicada a Baco persuadieron a los paganos de que éste preparaba una campaña mucho más amplia y peligrosa.» El culto de Serápide estaba aún muy vivo en Alejandría, a pesar de la fuerte y aguerrida presencia cristiana. La ciudad era por entonces una auténtica metrópoli poblada por numerosas almas, y las que profesaban el paganismo, aunque estaban ya en minoría, no habían desaparecido del todo. Teófilo dio la señal, las hordas de sus fanáticos seguidores hicieron el resto. No abundaremos sobre las fases del asedio; nos limitaremos a decir que la destrucción sistemática del templo, hasta acabar con sus propios pilares, alcanzó también a la preciosa biblioteca de Serapeo, aquella «biblioteca niña» cuyo nacimiento se debía a Tolomeo Filadelfo (siglo III a.C.). «Unos veinte años más tarde –comenta Gibbon–, la vista de las estanterías vacías movía al lamento y la cólera de cualquier espectador cuya mente no estuviese completamente oscurecida por los prejuicios religiosos.» Cita a continuación las palabras apenadas del muy cristiano Orosio, un ibérico discípulo de Agustín, que se expresaba aproximadamente de esta manera: «Yo he visto con mis propios ojos aquellas estanterías: destruidas por nuestros hombres, en el tiempo nuestro.»[2] Gibbon comenta que Orosio, «a pesar de su devoción, parece aquí rugir por aquel destrozo».

Dos decenios más tarde, bajo el mando de Cirilo, la dinámica fue análoga. Tanto en un caso como en el otro, el poder civil debió enfrentarse al de los obispos. Ni siquiera rindió frutos el recurso al poder central, al lejano emperador que residía en el Bósforo. Teodosio el Grande había actuado en plena sintonía con Teófilo. En cuanto a Cirilo, nadie osaría oponerse a él en Bizancio, donde Pulqueria se encargaba de la educación del niño Teodosio II. «Su título de *santo* es una señal de que sus opiniones y su facción acabaron por imponerse», comenta Gibbon,[3] quien recuerda además algu-

nos de los *exploits* que se contaban acerca de este «santo» prelado, inventor del dogma según el cual María es «madre de Dios» *(Theotókos)*.

Cirilo oraba y ayunaba en el desierto, «pero sus pensamientos –como escribe Isidoro de Pelusio en una carta– nunca se apartaban del mundo». Ejemplo nada infrecuente de eremita mundano, Cirilo fue un prolífico escritor: las bibliotecas que nosotros visitamos hoy en día, con impaciente entusiasmo, albergan las modernas ediciones de sus obras, «siete gruesos volúmenes *in folio* que duermen en paz junto a sus rivales», como escribe Gibbon. No se priva éste del placer de recordar que Louis-Ellies Dupin, el erudito y desafortunado autor que, a finales del siglo XVII, escribió la *Bibliothèque ecclésiastique* y fue acusado de simpatizar con Galileo, «nos enseña a despreciar aquellos volúmenes, aun tratándolos con respeto».

Pero, a diferencia de su tío, Cirilo había encontrado un obstáculo en su camino: el prefecto de Egipto, Orestes, uno de los más altos funcionarios imperiales. Orestes pretendía ser algo más que un vulgar administrador, y distribuía equitativamente sus simpatías entre todos los súbditos. El primer conflicto se produjo cuando Cirilo quiso echar a los judíos, emprendiendo la persecución de esa antigua comunidad, establecida en Alejandría desde la misma fundación de la ciudad. La destrucción de las sinagogas fue el preludio de la expulsión. El prefecto de Egipto no podía permanecer indiferente ante esa andanada de violencia, pero sus protestas ante el gobierno central fueron desoídas, debido al enorme ascendiente que tenía Cirilo sobre la corte.

Cirilo comandaba una tropa de voluntarios dispuestos a todo: eran los «parabolanos», una suerte de confraternidad de enfermeros que se había constituido en los tiempos de la peste que estalló durante el gobierno del emperador Galieno. Se sumaba a éstos otra «tropa», los monjes fanáticos reunidos

en Alejandría tras el llamamiento realizado por el obispo en el desierto de Nitria. Fueron éstos los que en una ocasión agredieron a Orestes con el propósito de intimidarlo. Frente a las «bestias feroces del desierto» –tal como llama Gibbon a aquellos monjes–, los guardias se dieron a la fuga, y poco faltó para que Orestes, cubierto de sangre sobre el suelo de adoquines, perdiera allí la vida. Salvado del trance por sus conciudadanos, Orestes hizo ejecutar al jefe de los monjes-milicianos, un tal Ammonio, como castigo ejemplar. Ammonio murió bajo los látigos, y Cirilo lo elevó a la gloria de los altares con el nombre de Taumasio.

Fue como una declaración de guerra. El segundo conflicto, aún más grave, tuvo como desencadenante y como víctima a una mujer, muy vinculada a Orestes e insigne en su ciudad por su saber y su prestigio: Hipatia de Alejandría. Hipatia era la hija de Teón, matemático y filósofo de quien había heredado su saber. Las fuentes que hablan de ella, ya sean neoplatónicas o cristianas, la describen como una mujer extraordinaria por su saber, por su estilo de vida austero y por su renombrada belleza. En Alejandría se había convertido en una verdadera «autoridad», y como tal Orestes la tenía entre sus consejeros. Hipatia se ha vuelto una figura legendaria, un verdadero símbolo, lo cual no quita que el núcleo de la tradición que se ha construido en torno a ella es de una veracidad indiscutible. Un discípulo suyo, que más tarde se convertiría, acaso traicionando sus enseñanzas, en obispo cristiano de Ptolemais, el poeta y orador Sinesio de Cirene, ha dejado un testimonio decisivo: es la voz admirada y devota de un hombre que ha elegido un camino distinto al de su maestra y que, justamente por ello, es digna de ser atendida.

A Cirilo, este cenáculo científico neoplatónico le resultaba intolerable: para su proyecto de «conquista» de la ciudad esta voz discordante, este vivaz núcleo espiritual era un obs-

táculo irritante. Para eliminarlo, nada mejor que reavivar la lucha antipagana creando un objetivo polémico. También en este caso bastaba con sugerir o señalar el blanco para que otros se encargasen de disparar: «¡A cada uno lo suyo!» Mil quinientos años más tarde, este hábil modo de proceder seguiría dando frutos. Así, en pleno siglo XX, la *Enciclopedia italiana* se expresa en estos términos: «Desde un principio [Cirilo] se distinguió por su celo contra los novacianos y los judíos, causa frecuente de desórdenes, a quienes expulsó de la ciudad como resultado de una sublevación popular; ello le valió una larga enemistad de Orestes, prefecto imperial. Fue injustamente acusado de haber ordenado la ejecución de Hipatia; aunque no es improbable que quienes promovieron la sublevación en la que ésta pereció hayan creído que sus actos serían bien vistos por Cirilo.»[4] Es aproximadamente lo que Cirilo hubiera querido que se dijera.

La disimulada incitación a actuar consistió en dejar entender que Hipatia, con su ascendiente sobre Orestes, constituía el único impedimento para la reconciliación entre el obispo y el prefecto. El paso sucesivo era fácil de deducir: había que eliminar aquel obstáculo. No faltaban fanáticos dispuestos a entrar en acción, y Cirilo lo sabía: eran los celosos intérpretes de una voluntad que no deseaba otra cosa que ser interpretada y llevada a la práctica.

A las puertas de la academia en la que Hipatia enseñaba se reunían sus discípulos y curiosos, pero ella, envuelta en el manto de los filósofos –una especie de «uniforme» que distinguió ya a los discípulos de Platón– atravesaba impávida la ciudad inquieta y turbulenta para enseñar en público el pensamiento de los filósofos griegos: no sólo el de Platón, sino también los de Euclides y Tolomeo, y cualquier otra doctrina filosófica griega. Cuenta Damascio –quien vivió un siglo más tarde y sufrió en carne propia la persecución de los filósofos por Justiniano– que Hipatia, «cubierta con el manto fi-

losófico hacía sus paseos por la ciudad y explicaba públicamente, a quien quisiera escucharla, las doctrinas de Platón y Aristóteles, y las obras de cualquier otro filósofo».[5] Sus agresores aprovecharon una de estas salidas públicas. Un día de la cuaresma del año 415, los monjes de la Nitria, guiados por un lector llamado Pedro, se apostaron a lo largo del recorrido acostumbrado de la carroza de Hipatia. La asaltaron cuando volvía a casa. «La arrancaron del carro –cuenta una fuente eclesiástica contemporánea– y la arrastraron hasta la iglesia que tomaba el nombre de Cesario. Allí la desnudaron y la asesinaron a golpes de tejas, después la despedazaron y quemaron los trozos.»[6] Damascio añade que le arrancaron los ojos de las órbitas cuando aún estaba viva. La escena es la de un sacrificio humano ofrecido al Dios de los cristianos en una de sus iglesias.

El crimen –comenta Sócrates Escolástico– «arrojó infamia sobre Cirilo y sobre la iglesia de Alejandría». Se comprende enseguida que el historiador eclesiástico no abriga una particular simpatía por el brutal obispo; sin embargo, no se atreve a involucrarlo directa y personalmente como responsable del crimen.[7] Volveremos sobre este asunto. Damascio, en cambio, en el extenso pasaje que dedica a Hipatia en la *Vida de Isidoro*, se muestra explícito acerca de la culpa del obispo: «Cirilo se carcomía hasta tal punto en su ánimo que tramó el asesinato de esta mujer de manera que sucediera lo antes posible.»[8] Para Damascio no cabe duda de que fue Cirilo, a quien define como «jefe de la secta opuesta», quien dio la orden del asesinato. El crítico moderno se encuentra en una posición embarazosa al verse obligado a escoger entre una fuente contemporánea pero reticente y otra muy explícita y muy crítica, pero distante en más de un siglo de los hechos narrados.

Gracias tal vez a un afortunado capricho de la suerte, o quizás a la desprejuiciada curiosidad intelectual del patriarca

Focio, se ha conservado además un tercer relato de aquel trágico acontecimiento. Se trata de un extracto de la *Historia eclesiástica* del arriano Filostorgio, nacido hacia el 368 d.C., y por tanto contemporáneo de los hechos narrados; no es improbable que haya sido incluso testigo directo de aquel asesinato cometido en Alejandría. Perseguido por su arrianismo, la obra de Filostorgio permaneció en el olvido hasta que Focio, en el siglo IX, se hizo con un ejemplar. Aunque con mil prudencias teológicas, incluyó este libro en las lecturas colectivas que llevaba a cabo regularmente junto con sus discípulos, y que continuaron incluso tras asumir el patriarcado. Focio da cuenta de estas lecturas, aunque de manera algo caótica, en la mencionada *Biblioteca.* Allí exhibe el profundo interés que despertó en él la obra de Filostorgio: no sólo realizó una síntesis de la *Historia eclesiástica* de éste (en el capítulo 40 de la *Biblioteca),* sino que además extrajo una enorme cantidad de citas, que se salvaron en algunos manuscritos bajo el interesante título de «De las lecciones de Focio» o, mejor aún, «De viva voz de Focio».[9] Uno de estos extractos está íntegramente dedicado a Hipatia: es mérito de Focio, por tanto, haber escogido ese pasaje. Filostorgio, que no carecía de curiosidad científica, parece haber asistido a las clases de Hipatia y de Teón. Es sorprendente, en efecto, la precisión con la que afirma que la hija había alcanzado una sabiduría «muy superior a la de su padre» en el campo astronómico.[10] Aquí Focio abrevia su fuente, y resume todo el resto con una simple frase: «El impío[11] dice en este punto que en los tiempos del reinado de Teodosio II aquella mujer fue despedazada por los partidarios de la consustancialidad.»

Esta forma de expresarse puede resultarnos hoy un tanto cómica, pero tiene un valor precioso a los fines de la comprensión de los acontecimientos que estamos reconstruyendo. En efecto, Focio parafrasea en este pasaje a su fuente, de la que toma las palabras más importantes. No cabe duda

de que Filostorgio tiene que haber escrito «los partidarios de la consustancialidad», refiriéndose con ello, en tono desdeñoso, a los «ortodoxos» atanasianos, vencedores y «patrones» incontestados de la ortodoxia.[12] Como sabemos, Atanasio era en Alejandría un personaje emblemático, como férreo partidario de la consustancialidad; por eso era particularmente hiriente decir, en relación con aquel crimen perpetrado en esa ciudad por los seguidores de Cirilo, que lo habían cometido «los partidarios de la consustancialidad». Es obvio que Focio, si hablara con sus propias palabras, no se expresaría de esta manera; sin duda está transcribiendo lo que lee en Filostorgio, limitándose a señalar, con el epíteto de «el impío», su cautelosa distancia. Para nosotros es muy importante esa información exacta que nos aporta, ya que muestra que para Filostorgio el asesinato de Hipatia no había sido obra de una amorfa multitud fanática, sino de aquel clero que, en Alejandría de manera particular, abusaba de su poder. La expresión «los partidarios de la consustancialidad» no puede referirse a genéricos asesinos ebrios de violencia, sino que golpea en plena jerarquía, en aquella jerarquía atanasiana, detestada por Filostorgio, que había hecho de Alejandría su epicentro y su punto de mayor fuerza. Filostorgio pretende con ello denunciar no ya un doloroso episodio de fanatismo, sino un crimen cometido por sus adversarios y perseguidores. Se comprende hasta qué punto su forma de expresarse está cargada de intención al confrontar sus palabras con las del lexicógrafo Suida, quien, al referirse a Hipatia, dice que «fue despedazada *por los alejandrinos*», y precisa que sólo *según algunos* el instigador había sido Cirilo. Entre estos «algunos» se hallaba Filostorgio, testigo directo de los acontecimientos.

Sócrates Escolástico es más sutil. No dice que Cirilo instigó el crimen, sino que aquel feroz episodio «arrojó la infamia» sobre él. Cosa que explica de esta manera: «porque estragos, batallas y otras cosas por el estilo son extrañas a

aquellos que se inspiran en Cristo».[13] Palabras ambiguas y sagazmente medidas, tanto más válidas cuando se tiene en cuenta la autoridad doctrinal que tiene Cirilo para la dogmática católica, como inventor del *Thetókos.*

Las palabras de Sócrates pueden significar en verdad dos cosas distintas: que Cirilo no supo ser un buen pastor, habida cuenta que bajo su gobierno se sucedieron los episodios de violencia (y es probable que Sócrates no haya querido decir más que esto); pero pueden también significar –en el sentido más benévolo– que, dada la cantidad de violencia que se produjo durante los tiempos en que Cirilo fue obispo, ésta no podía dejar de salpicarlo también a él, aunque fuera de forma injusta.

Mucho más explícito es el cronista de Antioquía Juan Malalas, quien escribió en los tiempos de Justiniano. Su «patriotismo» antioqueño parece una respuesta a la predilección que Teodosio II manifestó por Alejandría; predilección documentada, según Juan, por la construcción de la «gran iglesia de Alejandría, aún hoy conocida como *de Teodosio*». Éste –en la escueta versión propia del cronista– «amaba a Cirilo». La prueba de la complacencia del emperador –o quizás de Pulqueria, su astuta tutora– hacia el poderoso obispo vigilante de la ortodoxia es, para Juan, la siguiente: «En aquella ocasión, los Alejandrinos, *autorizados a actuar por el obispo*, por su propia mano arrojaron a la hoguera a Hipatia, la gran filósofa de la que se cuentan grandes cosas.»[14]

Parece claro que Malalas establece un nexo –aunque no aclara cuál es– entre el afecto de Pulqueria y de Teodosio II por Cirilo, y el asesinato de Hipatia. La explicación de este nexo la encontramos en Damascio: parece ser que se abrió una investigación, evidentemente por iniciativa de Orestes, pero que enseguida quedó en la nada. También en este caso, sólo nos ha llegado una información fragmentaria: en primer lugar porque de Damascio, al igual que de Filostorgio, sólo

tenemos noticia a través de los extractos hechos por Suida y, una vez más, por Focio. De no ser por éste, no nos hubiera llegado nada de la *Vida de Isidoro*, en la que se habla abundantemente de Hipatia. Y sobre todo porque la fuente que se ha conservado íntegra, la del prudente Sócrates Escolástico, no hace ninguna referencia a esta investigación, o tal vez la esconde, como tantas otras cosas, tras las crípticas expresiones a las que ya hemos hecho referencia.

Las pocas palabras de Damascio salvadas por Suida arrojan, sin embargo, suficiente luz: «Este crimen trajo vergüenza a la ciudad [¡es la misma expresión usada por Sócrates!], y el emperador se habría indignado por lo acontecido si Edesio no se hubiera dejado corromper.»[15] Lo elíptico de estas palabras ha inducido a alguno a pensar en una laguna, pero es una hipótesis ociosa.[16] Sólo hay una explicación posible: Orestes exigió una investigación; Constantinopla no podía negársela, y envió a Alejandría a un tal Edesio, quien no hizo nada porque se dejó corromper, evidentemente por aquella misma autoridad –el obispo– que había avalado, cuando no instigado, el asesinato.

La vida no fue tan despiadada con Damascio. Cuando era ya viejo y vivía y trabajaba en Atenas junto a otros neoplatónicos, Justiniano cerró la escuela platónica (en el 529 d.C.), expulsando de la ciudad a él y a sus compañeros. El grupo huyó a Persia gracias a Chosroes I, soberano curioso de la filosofía, quien en el 531 obtuvo para Damascio el derecho de regresar a territorio del imperio y la garantía de que podría profesar libremente el platonismo. Este derecho fue ratificado en el tratado de paz entre Justiniano y Chosroes. Es digno de notarse la forma en que, en el crepúsculo del pensamiento griego, la libertad de filosofar debía ser garantizada, contra el cristianísimo emperador, por el último gran soberano persa de la dinastía de los sasánidas.

Los caminos de la libertad son los más variados, y el Espíritu no sopla donde quiere sino donde puede. Es cierto que para Justiniano aquella fue una gran concesión, si se tiene en cuenta que, bajo su gobierno, los fanáticos seguidores del cristianismo se dedicaron a quemar y destrozar los libros y las obras de arte griego, y a arrojarlos al foso «como condenados a muerte».[17]

Existe una diferencia capital entre destrozar una estatua o un libro, y asesinar a una persona. Pero, por desgracia, la muerte de Hipatia no fue un hecho aislado. No seguiremos el desarrollo de la tortuosa historia del pensamiento, pero nos permitiremos extraer de las fuentes dos pequeños fragmentos de ese desarrollo. Se refieren a dos figuras de la edad moderna, en cierto sentido opuestas entre sí: el imprudente Pierre de la Ramée y el muy prudente Descartes.

Pierre de la Ramée había desafiado a la Universidad de París, donde se dedicó a combatir el aristotelismo dominante; obtuvo asilo en los países protestantes, donde desarrolló su labor docente. Tachado de hugonote por sus compatriotas, en la noche de San Bartolomé –el 27 de agosto de 1572– fue descubierto por sicarios católicos y asesinado en el acto. Después de matarlo le arrancaron el corazón, para exhibirlo por las calles como un trofeo.

Descartes era, en cambio, un hombre sereno y sabio; nunca emprendía un viaje sin reflexionar largamente acerca de su conveniencia. Durante casi un año, de febrero a septiembre, había dudado acerca de si aceptar o no la invitación de Cristina de Suecia para desplazarse a la fría ciudad de Estocolmo, con el objeto de exponer ante la soberana, aún protestante por entonces, los principios de su filosofía. Finalmente se decidió a partir, cosa que hizo el 1 de septiembre de 1649. Ignoraba que mientras él se encaminaba hacia Suecia otro hombre había partido, de Roma en este caso, con el firme propósito de convertir a la reina: era el padre jesuita Viogué.

La muerte de Descartes, acaecida en Estocolmo el 11 de febrero de 1650, fue atribuida durante siglos a una pulmonía causada por el duro invierno sueco. El mismo Viogué se encargó de dar la extremaunción al filósofo, que agonizaba en el edificio de la legación francesa. En una vertiginosa sucesión de acontecimientos, apenas unos meses más tarde, Cristina declaró su voluntad de abdicar; en agosto de ese año envió a Roma al jesuita Antonio Macedo para que informara de su voluntad de convertirse al catolicismo. Pocos repararon en el epitafio que, en mayo, Pierre Chanut había hecho colocar sobre la tumba de su amigo Descartes: «Expió los ataques de sus rivales con la pureza de su vida.» El documento revelador no saldría a la luz hasta tres siglos más tarde. En 1980, el historiador y médico alemán Eike Pies descubrió en Leiden, en el archivo de los manuscritos occidentales de la Rijksuniversiteit, una carta secreta dirigida a un antepasado suyo.[18] La había escrito, pocas horas después de la muerte de Descartes, el holandés Johann Van Wullen a su colega Willem Pies, médico personal de Cristina. Lo hizo con gran astucia, escondiendo, tras informaciones ociosas y después de una aparente adhesión a la tesis oficial de la pulmonía, la noticia que quería hacer llegar por lo menos a la «libre» Holanda: Descartes había sido envenenado. Viogué –podemos concluir– había cumplido con su misión.

NOTAS

SIGLAS

CAG: Comentaria in Aristotelem Graeca, Academia Prusiana, Berlín, 1882-1909.
D.-K-: Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* griechisch und deutsch von H. Diels, 8ª al cuidado de W. Kranz, I-III, Berlín, 1956.
D. L.: Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos.*
Gigon: O. Gigon, *Aristotelis opera III: Librorum deperditorum fragmenta,* Berlín-Nueva York, 1987.
HG: Historia Graeca.
PE: Praeparatio Evangelica.
QN: Quaestiones Naturales.
Rose: *Aristotelis fragmenta,* V. Rose, Leipzig, 1886.
VH: Varia historia.

SÓCRATES O LA MAYORÍA INFALIBLE

1. D. L., II, 21.
2. *Ibidem,* II, 21.
3. Aristófanes, *Las nubes,* 1494-1504.
4. Platón, *Simposio,* 174a-b [traducción de Luis Gil, Madrid, Aguilar, 1987].

5. *El banquete,* 174d.

6. *Ibidem,* 212c-d.

7. *Ibidem,* 212e.

8. *Ibidem,* 223d.

9. Alcibíades fue acusado de perpetrar, en una noche de exceso, el sacrilegio de mutilar las hermas ubicadas en lugares públicos, y de haber profanado los misterios de Eleusis de una manera irrisoria. *(N. del T.)*

10. Tucídides, VI, 15.

11. Antifonte, fr. 67 Blass.

12. Lisias, fr. 30 Gernet-Bizos.

13. *Simposio,* 219b-d. Sorprende en este contexto la alusión de Alcibíades al juicio de la «multitud necia» acerca de sus relaciones con Sócrates (218d).

14. Tucídides, VI, 60, 1.

15. El consejo de Atenas estaba constituido por quinientos miembros elegidos al azar a razón de cincuenta por cada una de las diez tribus. El año se dividía en diez turnos de *priteína,* es decir de hegemonía. Durante el periodo que tocaba a cada tribu, sus representantes en el consejo, los *pritanos,* ejercían el control del «poder ejecutivo». *(N. del T.)*

16. Jenofonte, *HG,* I, 7, 7.

17. *Ibidem, HG,* I, 7, 8.

18. *HG,* I, 7, 11.

19. *HG,* I, 7, 12.

20. *HG,* I, 7, 14.

21. *HG,* I, 7, 15.

22. *HG,* I, 7, 34.

23. Jenofonte, *Memorables,* I, 2, 40. El objetivo de Jenofonte era demostrar que habían sido *otros,* y no Sócrates, los maestros políticos de Alcibíades.

24. τό πᾶν πλῆθοσ κρατοῦν es la palabra δημοκρατία descompuesta en sus diversos elementos.

25. Se trata de un caso concreto de teorización de la «volonté générale», muy *avant la lettre.*

26. *HG,* I, 7, 12.

27. *HG,* I, 7, 15.

28. En 411 la flota de Samos, intacta, había comandado la insurrección.

29. Platón, *Carta séptima,* 342d [citamos de la traducción castellana de Javier Martínez García, Platón, *Protágoras, Gorgias, Carta Séptima,* Madrid, Alianza, 1998].

30. *Carta séptima,* 324e.

31. Ponemos esta expresión entre comillas, como si se tratara de una cita, porque poco más adelante, cuando los demócratas volvieron al poder, la expresión «aquellos que se quedaron en la ciudad» se convirtió en sinónimo de «partidarios de los Treinta». Volveremos sobre este punto.

32. Platón, *Apología de Sócrates,* 32d-e [utilizamos la traducción de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires, EUDEBA, 1971].

33. Jenofonte, *Memorables,* I, 2, 33-38.

34. Platón, *Apología de Sócrates,* 20e-21a.

35. Platón, *Carta séptima,* 325c.

36. Voltaire, *Tratado de la tolerancia,* cap. VII.

37. Platón, *Apología de Sócrates,* 36a.

EL DESTERRADO: VIDA ERRANTE DEL CABALLERO JENOFONTE

1. D. L., II, 22-23.

2. Un hiparco era el comandante de una hiparquía, es decir de una división de caballería. *(N. del T.)*

3. *HG,* II, 4, 8-10.

4. Por «ciudad» entendemos la aglomeración urbana central que equivocadamente suele identificarse con Atenas, cuando en realidad, jurídicamente, Atenas abarca *todo el Ática.*

5. *HG,* II, 4, 24.

6. *HG,* II, 4, 26.

7. *HG,* II, 4, 6.

8. Aristóteles, *Constitución de Atenas,* en *Política,* 39.

9. *HG,* II, 4, 41.

10. *HG,* II, 4, 43.

11. Aristóteles, *Constitución de Atenas,* en *Política,* 40, 4.

12. Jenofonte, *Anábasis*, III, 1, 4 [citamos la traducción de Carlos Varias: Jenofonte, *Anábasis*, Madrid, Cátedra, 1999].

13. *Anábasis*, III, 1, 7.

14. *Anábasis*, V, III, 7.

15. *Anábasis*, VII, 7, 57.

16. Es evidente que Jenofonte, en cuanto protagonista de la *Anábasis*, se identifica con Ulises. La *Odisea* es, al fin y al cabo, el modelo de todas las novelas, incluidas las históricas.

17. *Anábasis*, I, 10, 2-3.

18. *Ibidem*, II, 1, 12-13.

19. En cuanto a las *Memorables*, circulaban como mero registro de las conversaciones que Sócrates había sostenido o que Jenofonte pretendía que el maestro había sostenido, junto con los diálogos socráticos de otros discípulos del maestro, como Simón y Critón. Se la consideraba, por tanto, más una «obra» de Sócrates que de quienes transcribieron su pensamiento. Diógenes Laercio, en su *Vida de los filósofos* (II, 48), también lo entiende de esta manera.

20. *Anábasis*, V, 3, 7-13.

21. Aulo-Gelio, XIV, 3; Ateneo, 505a.

22. Platón, *Leyes*, 694c-d.

23. *Memorables*, I, 1, 11.

24. *Anábasis*, II, 6, 21-29.

PLATÓN Y LA REFORMA DE LA POLÍTICA

1. D. L., II, 22.
2. D. L., III, 3.
3. *El banquete*, 175e.
4. Ateneo, 496b.
5. Critias, fr. 25d-k.
6. D. L., III, 6.
7. D. L., III, 7.
8. Platón, *Critias*, 108b.
9. D. L., III, 5; Eliano, *VH*, II, 30.
10. D. L., II, 48.

11. D.L., III, 6.

12. *Memorables*, I, 2, 29-30.

13. Platón, *Teeteto*, 147d [seguimos la traducción de Manuel Balarch, Platón, *Teeteto*. Barcelona, Anthropos, 1990]. Para comprender mejor el pasaje que viene a continuación, quizás sea de utilidad la nota puesta por Campbell, uno de los traductores de Platón al francés: «En la lectura de lo que sigue hay que tener en cuenta la forma en que los Antiguos se servían de la geometría para estudiar la aritmética. Si un número era considerado como simple, entonces se lo asociaba a una línea; si era compuesto, era una figura rectangular, plana o sólida. La multiplicación se asociaba con la operación de construir un rectángulo; la división consistía en hallar uno de sus lados. Encontramos vestigios de esta tradición en términos tales como elevar una cantidad al cuadrado o al cubo; pero el método en su conjunto ha caído en desudo. Por eso es necesario un esfuerzo mental para concebir la raíz cuadrada, no como aquello que, multiplicado por sí mismo, da como resultado el número dado, sino como el lado de un cuadrado que es el número, o bien igual a un rectángulo que es el número. El uso de la notación árabe y del álgebra ha sido de gran ayuda para expresar y concebir las propiedades de los números sin referencia a la forma.»

14. *Ibidem,* 148b.

15. *Ibidem,* 201d-e.

16. *Ibidem,* 203a.

17. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), célebre teólogo y filósofo alemán.

18. *Carta séptima,* 326b.

19. *Ibidem,* 326a-b.

20. *Ibidem,* 326d.(p. 263).

21. *Ibidem,* 327a (pp. 263-64).

22. *Ibidem,* 327b (p. 264).

23. D. L., III, 18.

24. Plutarco, *Dión,* 5; D. L., III, 19. Baste recordar, por otra parte, la enorme cifra que Ateneo leía en sus fuentes a propósito de los esclavos de Egina; cifra sin duda malinterpretada por los antiguos, puesto que sólo adquiere sentido si se refiere a un *mercado*, no a la población esclava *estable* residente en la isla.

25. D. L., II, 20.

26. *Carta séptima*, 327e-328a (con paráfrasis libre de la *oratio obliqua).*

27. *Ibidem*, 328b.

28. Nótese que se trata de una ilusión inversa a la del tiranicida.

29. No aclara cuáles serían esos motivos que «algunos» adjudicaban a su viaje.

30. *Ibidem*, 328c.

31. *Ibidem*, 328e.

32. *Ibidem*, 329a.

33. *Leyes*, VII, 803b.

34. *Carta séptima*, 329d.

35. *Ibidem*, 330a.

36. *Ibidem*, 350c-d.

37. *Ibidem*, 330d.

38. *Ibidem*, 341b-c-d.

39. *Ibidem*, 334c-d.

40. *Ibidem*, 334d (p. 275).

41. *Carta octava*, 354b.

42. Platón, *Leyes*, XII 942d.

43. Séneca, *De la cólera*, 3, 15, 4 [introducción, traducción y notas de Enrique Otón Sobrino, Madrid, Alianza, 2000, p. 133.]

ARISTÓTELES, UNO Y MÚLTIPLE

1. Dante, *Infierno*, IV, 131: *«maestro di color che sanno»* [«quien concilia todo saber en sí», en la traducción de Ángel Crespo].

2. D. L., V, II.

3. Eliano, *V. H.*, III, 19.

4. D. L., IV, 6.

5. I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957, p. 470.

6. *Oradores áticos*, de Müller, ed., fr. 2.

7. Se conservan fragmentos en el códice *Mon. Gr.* 222 y en las *Quaestioni ad Anfilochium*, 137-147.

8. Dídimo, *In Demosthenem*, col. 5, l, 53-55.

9. Demóstenes, X, 32.
10. *Plutarco, Demóstenes,* 20, 4-5.
11. *CAG,* IV, 3-5.
12. *Historiae,* II, 28, 2.
13. Juan Malala, *Crónica,* p. 491, Bonn, 562.
14. Eusebio, *PE,* XV, 15, p. 793.
15. Dídimo, *In Demosthenem,* col. 6, l, 22-38; D. L., V, 7; Ateneo, XV, 696C.
16. Fr. 668 Rose.
17. D. L. IV, 8-9.
18. *Ibidem,* IV, 7.
19. *Ibidem,* IV, 14.
20. I, 4; II, 23; IV, 36; VIII, 11, 32-33; XVIII, 235, etc.
21. «El necio por excelencia», tomado de un héroe burlesco de un poema satírico atribuido a Homero por los Antiguos. *(N. del T.)*
22. D. L., V, 12: ἐπίτροπον εἶναι πάντων καὶ διὰ παντός.
23. Aulio Gelio, XX, 5.
24. Porfirio, *Vita Plotini,* 24.
25. Estrabón, XIII, p. 608.
26. Plutarco, *Sila.* 26.
27. Posidonio, fr. 36, 53 Jacobi (Ateneo, V, 214d-e).
28. Plinio, *Nat. Hist.,* VIII, 44.
29. *CAG,* VII, 506, 11.
30. *Ibidem,* XVIII, 95; D.L., V, 5.
31. Taciano, *Adv. Graecos,* 2, p. 2, 23 Schurtz (= Patrologia Graeca, VI, 808).
32. Temistio, *Or.,* 10, 130a (p. 155, 6 Dindorf).
33. D. L., V, 5. Pero existen narraciones menos sangrientas del episodio.
34. Temistio, *Or.,* 7, 94a (p. 112, 13 Dindorf).
35. *QN,* VI, 23, 3.
36. Plutarco, *Alejandro,* 55, 7 [citamos la traducción de Antonio Ranz Romanillos, Planeta, 1991, vol. II, p. 546].
37. Plinio, *Nat. Hist,* XXX, 53.
38. Plutarco, *Alejandro,* 77.

39. *Ibidem.*

40. Dión Casio, LXXVII, 7.

41. *Los pájaros,* 1.024 y 1.046.

42. D. Clay, *Epicurus in the Archives of Athens,* «Hesperia», Supl. XIX, 1982, pp. 17-26.

43. Posidonio fr. 36, 53 Jacoby (Ateneo, V, 214d).

44. *Ibidem.*

45. Estrabem. XIII; 1, 54, p. 608.

46. D. L., V, 9 (apoyándose en Favonio); Orígenes, *Contra Celso,* 1, 380; *Vida de Tolomeo,* 10 (= Düring, p. 343, 45d).

47. Eliano, *VH,* III, 36.

48. *Ep. ad. Amm.,* 5.

49. Pollus, IX, 42; D. L., V, 38.

50. D. L., V, 38.

51. *Ibidem,* V, 51-52.

52. XIII, 1, 54.

53. D. L. V, 4.

54. *Ibidem,* V, 62.

55. *Ibidem,* X, 21.

56. *Ibidem,* V, 62.

57. Aristóteles, fr. 662 Rose (= T 23, 4 Gigon).

58. Plutarco, *Alejandro,* 7 (= Düring, p. 429).

EPICURO Y LUCRECIO: EL SENTIDO DE LOS ÁTOMOS

1. Aulo Gelio, *Notas áticas,* XX, 5.

2. De *akroama,* «lección». (*N. de T.)*

3. *Ibidem,* X, 2 [citamos de la traducción de Antoni Piqué Angordans (Diógenes Laercio, *Vida de Epicuro, Libro X de las «Vidas de los filósofos ilustres»,* Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1981)].

4. *Ibidem,* X. 122.

5. Platón, *Apología de Sócrates,* 33a.

6. D.L., X, 10.

7. *Ibidem,* X, 3; X, 21.

8. *Ibidem,* X, 7.

9. Lucrecio, *De rerum natura,* I, 136-145.

10. *Ibidem,* III, 3-6.

11. *Ibidem,* I, 958-964 [citamos la edición de Agustín García Calvo; la traducción es la clásica realizada hacia 1896 por el abate Marchena, Madrid, Cátedra, 1990. La numeración de los versos sigue la original del poema de Epicuro, no la de la traducción].

12. *Ibidem,* I, 975-981.

13. D.L., X, 88-89.

14. *De rerum natura,* II, 1052-1057.

15. *Ibidem,* V,1344-1346. El subrayado es del autor.

16. *Ibidem,* II, 292.

17. Estas precisiones, que intentan afanosamente erradicar el riesgo de providencialismo, no dejan de resultar dogmáticas.

18. *De rerum natura,* II, 217-224.

19. *Ibidem,* II, 238-244.

20. *Ibidem,* II, 228.

21. *Ibidem,* II, 377-380.

22. *Ibidem,* II, 830-920.

23. *Ibidem,* II, 478-521.

24. *Ibidem,* V, 91-145.

25. *Ibidem,* V, 235-350.

26. *Ibidem,* V, 351-379.

27. *Ibidem,* II, 294-307.

28. Lo sabemos a través de un pasaje de Cicerón en una carta a su hermano y por un pasaje de Cornelio Nepote: Cicerón, *Q.* fr. II, 10; Cornelio Nepote, *Vida de Ático,* 12.

29. Jerónimo, *Chronicon s. a., 94/3.*

30. Nos hemos atenido aquí, aunque con algunas ligeras diferencias, a la versión castellana de José Elías: Marcel Schwob, *Vidas imaginarias,* Barcelona, Barral Editores, 1972. *(N. del T.)*

31. *De rerum natura,* III, 1040-1041.

32. *Ibidem,* IV, 1037-1191.

33. *Ibidem,* VI, 806-810.

34. Lucrecio habla aquí de la *nobilitas,* lo que en Roma significaba apuntar a las magistraturas más altas –los pretores y cónsules–, que otorgan, a los descendientes de los elegidos para tales cargos, el rango de *nobilis.*

35. *De rerum natura,* II, 7-36.
36. Éstos eran, en Roma, los símbolos del poder consular.
37. *De rerum natura,* III, 995-997.
38. *Ibidem,* III, 998.
39. *Ibidem,* V, 1110-1114.
40. En el original: *«ad summun succedere honorem»,* otra clara referencia al consulado.
41. *De rerum natura,* V, 1123-1124.
42. *Ibidem,* V, 1129-1130.
43. *Ibidem,* V, 1131-1133.
44. D.L., X, 124-125.
45. *De rerum natura,* III, 31-40.
46. *Ibidem,* I, 102-103.
47. *Ibidem,* III, 912-915.
48. *Ibidem,* III, 933-938.
49. *Ibidem,* III, 950-951.
50. *Ibidem,* II, 221-224.
51. *Ibidem,* II, 240-242.
52. *Ibidem,* II, 228: *genitalis motus.*
53. *Ibidem,* II, 224.
54. *Ibidem,* III, 33.
55. *Ibidem,* II, 251-254.
56. Cicerón, *De fato,* 10, 22.
57. *De rerum natura,* V, 1233-1235.
58. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique,* Rotterdam, t. 2, 1702, pp. 1920-21, nota F.
59. «The Classical Quarterly», 41, 1991, 257.
60. *De rerum natura,* V, 153-155. La cuestión del lugar donde se sientan los dioses, anunciada en el poema, no es sin embargo elucidada.
61. *Ibidem,* V, 1198-1201. Lo de taparse «la cabeza ante una piedra» alude a la adoración de las estatuas. Epicuro admitía, sin embargo, que el sabio «consagra las estatuas» (D. L., X, 121b).
62. Bertrand Russell, *St. filos. occidentale,* II, Milán, 1966, p. 349.
63. *Amores,* I, 15, 23-24.
64. D. L., X, 27.

65. D. L., X, 121b.
66. *De rerum natura*, II, 256-260.
67. *Ibidem*, III, 33.
68. *Ibidem*, II, 256-260.
69. *Ibidem*, II, 261.
70. *Ibidem*, II, 266.
71. *Ibidem*, II, 269.
72. *Ibidem*, II, 270: *ex animi voluntate.*
73. *Ibidem*, II, 284-287.
74. *Ibidem*, III, 179-180.
75. *Ibidem*, III, 182-188.
76. *Ibidem*, III, 99.
77. *Ibidem*, III, 102-103.
78. *Ibidem*, III, 106-107.
79. *Ibidem*, III, 117.
80. fr. 51 Diels.
81. *De rerum natura*, I, 62-70.
82. *Ibidem*, II, 180-181 = V, 198-199.
83. *Ibidem*, X, 22.
84. *Ibidem*, X, 3-8.
85. *Ibidem*, X, 6.
86. *Ibidem*, X, 9.
87. Lactancio, *De opificio Dei*, 6, 1; *De ira Dei*, 8.
88. D. L., X, 123.
89. Luciano de Samosata, *Alexander*, 38.
90. Pierre Gassendi, *De vita et moribus Epicuri*, libro IV, cap. III.

UNA PROFESIÓN PELIGROSA

1. Edward Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, XXVIII.
2. *Ibidem*, VI, 15, 32.
3. *Ibidem*, XLVII.
4. *Enciclopedia italiana*, X, p. 439, 1931.
5. Damascio, *Vida de Isidoro*, 77, 6-7, ed. Zintzen.
6. Sócrates Escolástico, *Historia eclesiástica*, VII, 15. Gibbon

entiende *ostraka* como concha de ostra, e imagina que los asesinos descarnaron el cadáver.

7. También el cardenal Baronia, en sus *Anales eclesiásticos* (año 415, 48) se muestra prudente.

8. Damascio, *Vida de Isidoro,* 79, 24-25.

9. Barocci 142; Marciano 337 (*ex* Bessarion), etc.

10. *Historia eclesiástica,* VIII, 9, ed. Bidez, p. 111.

11. Es decir, Filostorgio, llamado así por Focio para que quedara claro que su interés por el historiador arriano no era sospechoso de filoarrianismo.

12. Ortodoxia que, en Nicea, había afirmado el principio de la *identidad de sustancia* entre el Padre y el Hijo en la Trinidad.

13. Sócrates Escolástico, *Historia eclesiástica,* VII, 15.

14. Juan Malalas, *Chron.,* XIV, 533-36, Bonn, ed.

15. Damascio, *Vida de Isidoro,* 81, 7-8.

16. ¿Cómo se pueden suponer lagunas en un texto hecho de *extractos,* es decir, en un texto nacido, por así decir, lacunario?

17. Juan Malalas, *Chron.,* 491.

18. El importante estudio de Eike Pies, que revela e ilustra el documento apareció en 1996: *Der Morfall Descartes,* Bockhaus, Solingen.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE

Sócrates fue condenado a muerte por sus conciudadanos: el acontecimiento es tan célebre que eclipsa las otras tragedias que golpearon a los filósofos griegos. Hacer del pensamiento una profesión, cuestionar el orden de la ciudad y del mundo, significaba exponerse a peligros extremos. Además de la muerte de Sócrates hay que mencionar el destierro de Jenofonte, Platón vendido como esclavo, las amenazas que se cernieron sobre Aristóteles y las desgracias de Lucrecio: son otros tantos ejemplos de ese destino. A finales de la Antigüedad, en el Egipto helénico, la neoplatónica Hipatia fue brutalmente asesinada por una multitud de fanáticos guiados por el obispo de Alejandría: la ciudad cristiana no era menos hostil a los pensadores que la ciudad pagana.

Estas difíciles relaciones entre filosofía y política en la sociedad antigua prefiguran todos los conflictos ulteriores en la civilización occidental. Conflictos que encontramos estudiados en un ensayo que expone, entre muchas otras historias, los misterios de la transmisión de las obras de Aristóteles o de la doctrina de Epicuro. Todo ello con un rigor histórico extremo, junto al difícil arte de restituir al pasado una intensa presencia.

«Uno de los espíritus más originales de la Italia culta» *(Le Monde).*

«Un riguroso helenista y, afortunadamente, no privado de fantasía» *(Letture).*

«Filósofo y politólogo, polemista y estudioso a menudo incómodo para el pensamiento marxista» *(Il resto del Carlino).*

«Gran experto del pasado de los democráticos y oligárquicos de la Atenas de la Guerra del Peloponeso» *(Panorama).*

Luciano Canfora nació en 1942, es profesor de filosofía clásica en la universidad de Bari y dirige la revista *Quaderni di Storia.* Sus numerosos trabajos, sobre todo acerca de Demóstenes y Tucídides, han renovado la visión de aspectos esenciales de la literatura griega. Entre sus obras traducidas al castellano figuran: *Ideologías de los estudios clásicos, La biblioteca desaparecida* y *Julio César: un dictador democrático.*

